ĐURO GRAČANIN

MODERNI FILOZOF - BRANITELJ KRŠĆANSTVA?

OMOGUĆUJU LI BERGSONOVE KONCEPCIJE KRŠĆANSTVA ISPRAVNO POIMANJE NARAVNOG I NADNARAVNOG REDA?

„Si la parole d'un grand mystique, ou de quelqu'un de ses imitateurs trouve un écho chez tel ou tel d'entre nous, n'est ce pas qu'il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et qui attend seulement une occasion de se reveiller?“

„Ako riječ koga velikog mistika ili koga od njegovih sljedbenika nailazi na odjek u ovom ili u onom između nas, nije li to stoga što u nama možda drijema mistik, koji čeka samo priliku da se probudi?“

Henri Bergson, „Les Deux Sources de la Morale et de la Religion“ p. 101.

SARAJEVO 1935 — „NOVA TISKARA“ VRČEK I DR.

DEKANAT BOGOSLOVSKOG FAKULTETA UNIVERZITETA KRALJEVINE JUGOSLAVIJE

Broj: 786 ad 1935.

U smislu propisa čl. 232. O. V. V. izdaje se od strane Dekanata rkt. bogoslovskog fakulteta dozvola za štampanje (imprimatur) ove disertacije.

U Zagreb, dne 12. juna 1935.

Dr. A. Živković,
o. g. dekan.

L. S.

Uvod

Jedan od najznačajnijih pokušaja suvremenog naturalizma proti objavljenoj religiji jest bez sumnje nastojanje modernih psihologa, da sve što je dosad u kršćanstvu bilo smatrano nadnaravnim, proglase psiho-patološkim i da eminentne pretstavnike kršćanstva, mistike, ubroje među histerike, ljude bolesne mašte i hipertrofirane senzibilnosti, ljude, jednom riječju, neuravnoteženog duševnog života.

Unazad nekoliko decenija, od onda naročito otkad je Auguste Comte[1]) izložio svoju teoriju o »tri stanja« čovječanstva, po kojoj teološka tumačenja spadaju u najprimitivniju periodu roda ljudskoga, otad u naučnim krugovima averzija prema objavi, i posebno prema nadnaravnom u kršćanstvu sve više raste[2]). Pozitivni stadij, »posljednja tekovina čovjekova«[3]), traži od nas, da se postavimo na isključivo stajalište činjenica i iskustva i da pri tumačenju svega uzmemo samo jedan kriterij: naravno objašnjenje stvari. Tim duhom ispirirani su mnogi,

1) U svom djelu Cours de Philosophie Positive, six tomes, Paris, drugo izdanje 1908.

2) Time nije rečeno, da se averzija nije prije pojavila. Ako kažemo »sve više raste« onda očito kažemo: postojala je i prije, ali sad sve više raste. Zašto? Zato, jer od Comte-a u mnogim se naučnim krugovima počinje gledati na kršćanstvo kao definitivno preživjelo. Comte mu je označio historičku ulogu, stavio ga u najprimitivniju prirodu roda ljudskoga i time tobože naučno utvrdio njegovu nesuvremenost. Comte-ov je pokušaj u ovom smislu nov i označuje stvarno jedan datum u averziji naučnih krugova prema kršćanstvu.

3) Takvom je proglašuju Comte i njegovi sljedbenici dok u stvari pozitivizam ima mnogo svojih preteča i u starom i u novom vijeku. Da spomenemo samo kod Grka Protagoru, cirenaice, Epikura, empiriste, a u novije vrijeme Bacona, Humé-a, Saint-Simona i njegovog učitelja d' Alamberta te enciklopediste.

ako ne gotovo svi moderni filozofi i učenjaci[4]); on je postao kao neka nedefinirana dogma moderne misli, proti kojoj svaki prestupak znači silaženje sa znanstvenog pjedestala, svojevoljno isključenje iz naučne domene.

Posebno su mnogi psiholozi i filozofi koji su na psihologiji osnivali svoju filozofiju[5]) smatrali nužnim, da se postave na pozitivističko stajalište i da samo o strogo iskustvenim činjenicama vode računa. Za njih, zapravo, druge činjenice nijesu smjele ni postojati, i ako postoji šta, što nosi nadnaravnu oznaku, mora imati svoje naravno tumačenje[6]). Zadahnut tim idejama Charcot je osnovao svoj institut za psihopatologiju, gdje su trebali biti istim metodama proučavani svi slučajevi, koji izlaze »iz psihološki normalnog«. Pierre Janet i Georges Dumas izdaju od 1905. »Journal de Psychologie normale et pathologique«, u kome ista tendencija dolazi konstantno do izražaja.

Iako su metode i stavovi ovih učenjaka znali kadgod biti premalo pozitivne — Charcot je tako uporno odbijao da promatra Bernardicu iz Lurda[7]),

4) Od Kanta pa do naših vremena, valjda do Bergsona, malo je koji filozof stekao toliki broj pristaša i vršio tako velik utjecaj na suvremene i kasnije učenjake kao Comte. Među prvim pristašama, koji su vrlo djelovali na širenje pozitivističkoga duha mnogo su doprinijeli u Francuskoj Emile Littré, Hippolyte Taine, Ernest Renan, Alfred Binet, Th. Ribot; u Engleskoj Richard Congreve, John Henry Bridges; u Njemačkoj Ernest Laas, Th. Ziegler, Friedrich Jodl i drugi. Ovaj utjecaj Comte-ov dovoljno je poznat a da bi na njemu trebali dulje insistirati. Koga bi stvar detaljnije zanimala može pogledati: F. Klimke S. I., Institutiones Historiae Philosophiae, Frib. Brisgoviae, 1923. vol. II. p. 164 sqq. — D. Barbedette, Histoire de la Philosophie. Paris, 1929. p. 496 sqq. — Ueberweg-Frischeisen-Koehler, Grundriss d. Geschichte d. Philosophie, ed. 11. i gotovo sve novije historičare filozofije.

5) Cfr. Georges Dwelshauvers, Traité de Psychologie, Paris Payot, 1928, i osobito: D. Parodi, Philosophie contemporaine en France. Paris, F. Alcan, 1920, pp. 39—62; 200—250.

6) André Cresson, Bases de la Philosophie naturaliste, Paris, F. Alcan, 2 vol. in — 16, 1905 et 1907.

7) Dr. Robert van der Elst, Hystérie, članak u Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, t. II. c. 538. U ovom smislu označuje pisac ovoga članka, inače liječnik po zanimanju, neke njegove postupke kao: »confusions hâtives et grossières«.

— ipak su oni uspjeli svome radu dati široku reputaciju i akreditirati je u većini naučnih krugova. Ova posljednja činjenica bila je od presudnog značenja po modernu misao obzirom na tumačenje nadnaravnih pojava. Samo ono što je izlazilo iz laboratorija Charcota i drugova i nosilo etiketu njihovih pokusa, zasluživalo je pažnju javnosti. A kako nadnaravne pojave, po njihovom shvaćanja — nisu bile drugo nego različiti slučajevi nervoze, psihoze, histerije itd., proširilo se vjerovanje, da kršćanstvo, po svojim izvanrednim slučajevima, spada više u kliniku nego u javni život.

Nastala je tako čitava literatura zadahnuta ovim naturalističkim i pozitivističkim duhom, koja je sistematski sve nadnaravne pojave u kršćanstvu promatrala ne samo kao naravno objašnjive, nego kao pojave koje očituju inferiorno duševno stanje, kao manifestacije poremećenog psihičkog života[8]). Bio je to triumf naturalizma i zadnji njegov plod.

Posljedica je svega toga bila, da se je u javnom životu stvorio mentalitet prezira i omalovažavanja svega što je bilo kršćansko, a napose onoga, što je na sebi nosilo značajke svetosti ili života bogata vanrednim, čudesnim djelima. I kako je taj mentalitet bio stvoren pod utjecajem vladajućih znanstvenih krugova, on se u praksi očitovao kao neobično jak moralni pritisak, koji je odjeknuo u bezbroju katoličkih duša. Izvan diskusije je činjenica, da je baš to jedan od uzroka modernog bez-

8) Literatura je u ovoj stvari veoma velika, i bilo bi ovdje nemoguće navoditi je. Od revija, osim prije spomenute »Journal de Psychologie normale et Pathologique« treba naročito istaknuti: »Revue Philosophique« što izlazi u Parizu, godište 1903, broj od oktobra: Brenier de Montmorand, L' Erotomanie des Mystiques chrétiens; mars 1904: Ascetisme et Mysticisme; décembre 1904: Les mystiques en dehors de l' Extase; juillet 1905: Les Etats mystiques; mars 1906: Hystérie et Mysticisme. — Osim toga u istom smislu piše »Bulletin de la Sociéte française de philosophie«, cfr. naročito broj od januara 1906.

vjerja[9]). A tamo gdje do nevjerovanja nije došlo, došlo je do umanjenja vjere. Iz mnogih duša nestalo je onoga, što je nekoć bilo kao vrhovna značajka punine kršćanskog života, nestalo je ponosa, koji je nekoć napunjao svaku pravu kršćansku dušu, ponosa što pripadaju religiji od Boga objavljenoj. Ponos je otsad bio na strani pozitivista i naturalista.

U katoličkim su se krugovima nizali dakako napori proti tome duhu klonulosti i malodušja. Nicale su divne apologije na obranu kršćanskih svetinja, pisale su se savršeno kritične hagiografije i to je mnogo doprinijelo razbijanju zatrovane atmosfere. Nažalost, u mnogim je i katoličkim dušama ipak dalje živjelo maglovito uvjerenje, da su sve to skupa apologije »p r o d o m o« i da nauka onih, koji su bili smatrani kao »r e c t o r e s m u n d i« misli drugačije.

Promatrajući stvar s psihološke strane gotovo bi čovjek rekao, da je za mnoge bilo potrebno, da dođe netko iz redova onih, koji su sami bili ubrajani među umne velikane našega vremena, ali izvan kršćanstva, »u n a p o l o g i s t e d u d e h o r s«, jedan vanjski branitelj, situiran svojom slavom dosta visoko da mu se opravdano mogne povjerovati, a daleko od službenog kršćanstva, da se ne bi moglo optužiti s pristranosti, pa da on rekne svoje mišljenje o kršćanskim herojima. Nema nikakve sumnje, da se je taj branitelj — uostalom bez ikakvih apologetskih namjera s njegove strane[10]) pojavio u osobi *Henri Bergsona* s izlaskom njegove knjige »*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*«[11]).

9) Cfr. o tome »Enquête sur les raisons actuelles de l, Incroyance«, godište 1934. i 1935. u »La Vie Intellectuelle«, i Léonce de Grandmaison, La Crise de la Foi chez les Jeunes, Paris, 1927, Beauchesne.

10) Kao što kaže E t i e n n e B o r n e u svom vanredno uspjelom članku Spiritualité Bergsonienne et Spiritualité Chrétienne (»Etudes Carmélitaines«, octobre 1932): »Parce qu'il est philosophe, l' auteur ne peut pas avoir eu d' intentions apologétiques«. Međutim, u nekom smislu, to ne samo da ne umanjuje, nego povećava apologetsku vrijednost njegova djela.

11) Edition Félix Alcan, Paris 1932, otsad ćemo ovo djelo citirati kraticom D. S.

Židov porijeklom, ali koliko se može naslutiti po njegovom držanju, čovjek koji ne ispovijeda nikakve priznate religije, Henri Bergson je stekao ugled i slavu jednog od najvećih mislilaca svoga vremena. Iako smo daleko od toga, da bi dijelili sve njegove filozofske ideje, da bi čak mogli prihvatiti njegov sistem kao cjelinu, moramo ipak, s jednim od najodlučnijih njegovih protivnika kazati »ono, što je bilo rečeno o najslavnijim učiteljima, da se on ne dotiče nikakva pitanja a da na njem ne ostavi otiska originalnosti, da se ne sreće ni s kakvim tradicionalnim rješenjem a da ga ne obnavlja«[12]). Obnavlja dakako na svoj način, i koji, još jednom naglasujemo, ne mislimo supotpisati. No to stoji, da je bergsonizam filozofija, koja je već pred dva decenija bila odjeknula ne samo po Francuskoj nego i po ostalom kulturnom svijetu. Kod anglosaksonaca njegov je utjecaj bio isto tako zamašan i jak kao i kod Francuza; na desetici knjiga bili su posvećeni njegovoj filozofiji, a činjenica da je njegova glavna načela usvojio jedan od njegovih najslavnijih i najstarijih takmaca, William James, može se valjda smatrati jedinstvenim slučajem u povijesti ideja[13]). U Njemačkoj, također, o njemu se je pisalo s mnogo oduševljenja[14]). On je i kod nas valjda jedan od najčitanijih suvremenih stranih filozofa. Na današnje duhove njegov je utjecaj svakako vrlo velik.

Jedan od neobično snažnih katoličkih kritičara, koji je inače s potpunom bezobzirnošću, ali i s najvećom objektivnošću kritizirao Bergsona, *Joseph de Tonquédec piše:* »Bergsonizam je bez sumnje najpu-

12) J a c o b, La philosophie d' hier et d' aujourd' hui, u Revue de Métaphysique et de Morale, mars 1898; cfr. Parodi, op. c., p. 253.

13) P a r o d i, op. c., p. 290. Vidi sama Jamesova djela: Pragmatisme, a New Name for some Old Ways od Thinking i The varieties of Religious Experience.

14) Naročito do pred svjetski rat. Parodi misli, da je neprijateljsko raspoloženje prema svemu francuskome, koje je došlo do posebna izražaja u ratu, doprinijelo, da je zanimanje za Bergsona u Njemačkoj popustilo. Op. c. p. 290. Svakako činjenica je, da je u Njemačkoj literatura o. B., počevši od tih godina, vrlo siromašna.

niji i najmoćniji tok misli koji je unazad sto godina prošao našim filozofskim svijetom«[15]). Mi se ne možemo — kaže isti pisac — složiti s glavnim pravcima te nauke, »ipak ne možemo a da se ne divimo djelu tako zamašnu, tako različitu, tako snažnu. G. Bergson spada u vrstu velikih filozofa«[16]). Kritičari nekatolici pišu dakako o njem s još većim oduševljenjem. I među njima ima on protivnika, ali općenito, nitko ne poriče njegove umne veličine[17]). On je priznati veliki mislilac našega vremena, čovjek koji uživa veliki intelektualni ugled u današnje doba.

A značajno je upravo to, da je taj filozof, — koji je inače i sam usvojio pozitivističku dogmu o znanstvenoj ulozi iskustva i činjenica[18]), ali koji se odavna bori za spiritualizam i dualizam, došao u svome razvoju dotle, da brani kršćanstvo i najistaknutije zastupnike njegovog duhovnog života — mistike. S hrabrošću koja je doista svakog udivljenja vrijedna, on se digao protiv čitavoj onoj struji, koja je dosad sistematski zabacivala specifičnu vrijednost nutarnjeg kršćanskog života i koja je — što je puno gore — izjednačivala divinizirani život svetaca s najprostijim devijacijama u području psihopatologije. Ma što tko inače držao o Bergsonovoj filozofiji, nitko neće moći poreći, da je njegov stav prema kršćanstvu u duhovnom svijetu današnjice, od vrlo velikog zamašaja i da on, kao jednim udarcem, vraća kršćanstvu decenijima oduzimanu reputaciju vanrednosti i veli-

15) Cfr. Etudes, La Clef de »Deux Sources« brojevi od 5. prosinca 1932. pa do 5. travnja 1933. Tiré à part, bez nove paginacije. P. 642.

16) Ibid., p. 641, 642.

17) Treba dakako distingvirati, kao što dobro primjećuje G. Thibon: »Nous admirons, nous vénérons profondément ce haut penseur... Mais l' amplitude géniale de l' esprit et la noblesse du caractère d' incluent pas nécessairement la souveraineté dans l' ordre philosphique. — Son empreinte spécifique sur l' histoire de la pensée sera celle d' un grand homme, non d' un grand métaphysicien«. Revue Thomiste, T. XVI, no 77, mai—juin 1933, p. 400. Cio broj je posvećen Bergsonu.

18) Cfr. Parodi op. c., p. 287. To je jedna od velikih značajki njegove filozofije i ona nas upozorava, da je pozitivistički duh djelovao i na samoga Bergsona.

čine. Ima u tom događaju nešto neočekivana, jer kao što veli oduševljeni Bergsonov pristaša *Jankélévich*, premda »nam se sad čini, da bergsonizam nije mogao drugačije zaključiti nego je zaključio«, (ipak) »nitko nije mogao unaprijed reći šta će se dogoditi«[19]). Njegova smiona i neobično duhovita obrana kršćanskih veličina — proti tolikim potcjenjivačima kršćanstva — djelovala je kao silno značajan duhovni događaj našeg vremena.

M. T.-L. Penido, inače odlučan protivnik Bergsonov, osvrćući se na njegovo posljednje djelo piše: »Ima li hitnije zadaće negoli vratiti suvremenom svijetu, koga razdire beznadna bol, ono što mu je Jedino Potrebno?« A da najslavniji filozof svoga vremena, daleko od tog da bi htio, kao toliko drugih izgraditi laički moral i religiju bez Boga, autoritativno tvrdi, da je pravi moral moral svetaca; da na vrhovna pitanja jedino kršćanstvo donosi odgovor, koji zadovoljava; da čovječanstvo »napola smrvljeno pod težinom napretka, što ga je ostvarilo«, neće biti spašeno nego ako uspije da se digne, i »da pogleda u nebo«; — to je besumnje znatan događaj, u području duha, i zaslužuje da se čovjek na njemu zaustavi[20]).

I mi ćemo pokušati, da se na njemu zaustavimo.

Ali ne samo kao zadivljeni promatrači, nego i kao kritičari. Jer ako Bergsonovo djelo zaslužuje da mu se divimo, i da istaknemo njegove zasluge, naša zadaća ne može time biti završena. Ako je dužnost apologete da vodi računa o svemu što je u prilog kršćanstvu, — prema načelu sv. Justina, da je sve

19) Jankélévich je ujedno jedan od onih, koji su Bergsona — po njegovim vlastitim priznanjima — najbolje shvatili. Vidi njegov članak, Les deux sources de la morale et de la religion d' après M. Bergson, u Revue Métaphysique et Morale, janvier—mars 1933, t. 101.

20) M. T. — L. Penido, Dieu dans le bergsonisme, Paris, 1934. Desclée de Brouwer & Cie. Collection »Questions disputées«. p. 7. Citati pod navodnicima odnose se na D. S. pp. 335, 343.

naše, gdjegod je šta lijepa, istinita rečeno[21]) — njegovo djelo nije time iscrpljeno. Kod svakog branitelja kršćanstva, a osobito onga »izvana« mogu da se uz istinite i uzvišene misli potkradu i mnoge zablude. Ta opasnost postoji naročito tamo, gdje je apologija sporedna i k tomu još u službi filozofske misli, koja se ne slaže s tradicionalnim shvaćanjem i opće ljudskim uvjerenjem[22]). Ne prejudicirajući uostalom nimalo tome, šta treba držati o Bergsonovom shvaćanju kršćanstva i naročito o njegovom shvaćanju nadnaravnog i mističnog svijeta, mislimo da je opravdano, nakon što u I. dijelu ove studije budemo izložili njegovu misao, poduzeti u II. njezinom dijelu, da je kritički ispitamo. Ako se ona bude slagala s našim katoličkim shaćanjem mi ćemo biti sretni da to naglasimo, ako pak ne, morat ćemo istaknuti u čemu su bitne zablude bergsonizma i njegovog poimanja kršćanstva.

Da zaokružimo čitav ovaj rad, trebalo bi da izložimo katoličko shvaćanje o odnošajima naravnog i vrhunaravnog reda, posebno obzirom na one momente kojih se Bergson ovdje dotakao: misticizma, intuicije, religije i religiozne filozofije. Ali to neće biti predmet ove studije[23]). Njezin je predmet točno ograničen ekspozicijom i kritikom kršćanskih ideja Bergsonovih, posebno onih, koje su sadržane u njegovom posljednjem djelu.

21) ὅσα παρὰ καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἔστι. II. Apol. c. CIII. Publié par Hemmer—Lejay. Paris 1927. Ed. A. Picard. Dakako, da ove Justinove riječi ne smijemo uzeti u smislu Filona Aleksandrijskog — od koga ih je Justin možda i posudio — pa tvrditi da sve istine, što ih pogani posjeduju, potječu iz sv. Pisma. To bi bilo netočno i neopravdano. Jedini opravdan smisao, koji se tim riječima može dati — a tako ga ovdje i uzimamo — to je,da kršćanin može i ima pravo poslužiti se sa svime gdjegod je šta lijepa i istinita rečeno. Odgovara li taj smisao Justinovom shvaćanju to je drugo pitanje, ali za stajalište na koje smo se postavili to nema važnosti.

22) Bergson sam vrlo često po svim svojim djelima insistira na tome, da je istina upravo u protivnome od onoga što se općenito misli i što se do sad istinom smatralo.

23) Time ćemo se pozabaviti u posebnoj jednoj studiji.

Problem, prema tome, ove studije nije dati potpuno iscrpiv prikaz Bergsonovih ideja koje govore u prilog kršćanstvu, niti provesti svestranu komparaciju između bergsonizma i kršćanstva. Ono što se njome hoće, to je s jedne strane promotriti glavne oznake Bergsonove duhovne orijentacije prema kršćanstvu, vidjeti naime šta je njega kao filozofa i modernog čovjeka navelo da se interesira za kršćanstvo i dokle je u tom zanimanju došao; a s druge strane ispitati zašto u toj svojoj orijentaciji prema kršćanstvu nije išao dalje. Nije li naime na putu, kojim je bio krenuo sreo zapreke, koje su nerazdruživo vezane uz samu njegovu filozofiju a donekle i na duhovni ambijenat, u kome je nastalo njegovo posljednje djelo. Jednom riječju ispitati s filozofskog i kršćanskog stajališta apologetsku vrijednost bergsonizma; vidjeti ukoliko se Bergsonova nauka slaže odnosno ne slaže s autentičnim poimanjem apologetike; promotriti naročito dopušta li ta nauka ispravno razlikovanje naravnog i nadnaravnog reda[24]).

Bit će stoga dovoljno, ako ovim radom pokažemo, kako se jedan od najvećih duhova našega vremena probija do kršćanstva i koji, uviđajući njegovu veličinu, ne dolazi do njeg potpunoma. Ne dolazi, ne zbog tog, što ne bi možda htio, — očito je, da je Bergson htio obuhvatiti svu vidljivu i nevidljivu

24) Kritičkih studija o Bergsonu i njegovom novom djelu — kao što će se kasnije vidjeti — postoji priličan broj. U nekim od njih spominje se, ali tek usput i apologetski momenat. Međutim, koliko je piscu ove radnje poznato, nema nijedne još, koja bi se u obrađivanju postavila na isključivo apologetsko stajalište, s koga se ovdje problem promatra. — Po sebi se razumije, da ova studija kao i većina ostalih što su izašle o najnovijem Bergsonovom djelu, nužno pretpostavlja poznavanje općih ideja Bergsonove filozofije, kao što pretpostavlja i poznavanje kršćanstva. Studirajući jedan specijalni problem, dati se na detaljno objašnjavanje onoga što je u tom problemu uključeno, značilo bi samo nepotrebno otegnuti stvar i učiniti je nezgrapnom, kao štogod bi bilo nezgrapno tumačiti elementarne računske operacije pri izrađivanju zadataka više matematike.

stvarnost, — nego stoga što nije na vrelima proučavao originalnost i specifičnost božanskog života, koji milost daje, i što si je svojim pređašnjim filozofskim idejama nametnuo jedno poimanje stvari, koje je u opreci s ispravnom duhovnom orijentacijom kršćanstva. To će nam otkriti i svu veličinu Bergsonova pokušaja, ali ujedno i svu tragiku ove duše, koju, kao i tolike druge, privlači sjaj kršćanstva.

POGLAVLJE PRVO.

Branitelj kršćanstva

Obnavljač spiritualizma

1. Tko je pratio razvoj ideja posljednjih nekoliko decenija zna za Bergsonove zasluge u pogledu obnove spiritualizma i rušenja materijalističkog poimanja svijeta. Nekoć sljedbenik Bergsonov, a danas jedan od najvećih skolastika našeg vremena, Jacques Maritain[25]), opisuje to razdoblje kao jednu od najmučnijih perioda, kroz koje je prošao ljudski duh u posljednjih nekoliko stoljeća[26]). Metafizika je bila prezrena, svo nastojanje moderne filozofije svršavalo se u matematizmu i mehanicizmu, u materijalizmu i pozitivizmu. Gospodari dana bili su Comte, Taine, Spencer, Darwin, Berthelot, Büchner i njegovi davni preteče Descartes i Kant. O apsolutnome se nije filozofiralo, jedina poznata stvarnost bili su fenomeni, i u tom čisto tvarnom svijetu, sve se kretalo. »Die Materie ist der Urgrund alles Seins« pisao je Büchner u svom djelu Kraft und Stof[27]).

25) Jacques Maritain, La Philosophie bergsonienne. Études critiques. Deuxième édition revue et augmentée. Paris, Librairie Marcel Rivière pp. LXXXVI + 367. Ovo je djelo nesumnjivo najpotpunija i najdublja kritika Bergsonove filozofije sa skolastičkog stajališta, na nj će se sigurno morati pozivati svaki kritičar bergsonizma, koji ne bude htio iznova započimati već dovršeni rad.

26) Ibid., p. 101—104.

27) Citira Friedrich Klimke, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, Beiträge zu einer Kritik modernen Geistesströmungen. Freiburg im Breisgau. Herder 1911, p. 131. Cfr. također Th. Ribot, La Psychologie anglaise contemporaine: Paris, F. Alcan, 1896. Troisième édition, naročito poglavlje posvećeno Spenceru iz koga izbija sva nepokolebljiva vjera u iskustvo i omalovažavanje religije i metafizike.

»Sve se događalo kao da Bog ne postoji, kao da čovjek nema duše, slobodna je volja bila iluzija nezdruživa s naučnim determinizmom...«[28]).

Takve ideje u koliko bi mogle biti izražene u formi kakve prividno suvisle metafizike, nisu bile tako pogibeljne. Ono što ih je činilo beskrajno opasnim, to je upravo njihova filozofska bijeda. Ne oslanjajući se ni na kakav metafizički princip svjesno zapažen, ne nadovezujući se ni na kakvu određenu nauku, one nisu mogle biti predmet pobijanja. Sretajući ih svagdje, kod svih svojih suvremenika, čovjek je počeo u njima gledati nužan produkt civilizacije i smatrati ih skoro po sebi očitima. Što je gore bilo, one su se pretstavljale kao bezuvjetno potrebni postulati i kao sjajni zaključci prirodnih znanosti. Uspjelo je bilo tako skupa spojiti ateizam i znanost. I materijalizam, koga su kao sistem prezirali i oni, koji su najviše doprinosili njegovu širenju, pojavljivao se usprkos svemu, kao jedino moguća filozofija pozitivne znanosti[29]).

U takvim prilikama, nije neopravdano misliti, da je i sam Bergson, prije nego se je digao proti tom tobože znanstvenom materijalizmu, morao podnijeti, fascinatorski utjecaj moderne znanosti, proći kroz onu »mehanističku opojenost«, o kojoj je sam jednoč govorio spominjući Spencera. Zar to ne izbija u prvom njegovom radu, izdanju Lukrecijeva »De Natura Rerum«[30]), popraćenu dugim predgovorom? Tä živjeti u tom idejnom ambijentu i ne podnijeti, na bilo kakav način njegov utjecaj, bilo bi sigurno nemoguće; Bergson je, kao i svi mi, bio dijete svoga vremena.

Ali doskora on je bez sumnje uvidio ništavost mehanicizma. Vidio je s jedne strane, da fizika u ma-

28) Maritain, La Philosophie bergsonienne, p. 102.
29) La Philosophie bergsonienne, p. 102, 103.
30) Extraits de Lucrèce, précédés d' une étude sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrèce, par Henri Bergson. Paris, Delagrave, 1884. — Maritain piše (op. c., p. 385): »On peut donc croire raisonnablement que M. Bergson s' initia à la philosophie par une culture exclusivement scientifique...«.

tematskom obliku, daleko od toga da bi mogla doseći do dna svake stvarnosti, pruža nam samo sliku više manje samovolju, konstruiranu na mjernim odnošajima, a s druge strane, da tobožnji znanstveni pozitivizam nije drugo nego prosta aglomeracija metafizičkih predrasuda više manje nesvjesnih. Takva enormna iluzija povlačila je na odgovornost čitavu modernu filozofiju, a njezini su duboki uzroci bili možda u nekim općim zabludama, u koje je ljudski razum po naravnoj sklonosti znao padati. Prisiljen dakle skoro takvim stanjem Bergson je pošao u potragu za stvarnošću, za koju mehanicizam nije znao. Ali on je nije pošao tražiti u čitavoj stvarnosti, kao što je to činila tradicionalna filozofija, nego u određenim činjenicama, on se dao na proučavanje psihologije. Ipak trajnim i dubljim proučavanjem samih iskustvenih psiholoških činjenica, on je uvidio potpunu nedostatnost ideja suvremenih učenjaka o odnošajima fizičkog i moralnog reda. To ga je dovelo da prizna, da postoji slobodna volja, da zanijeće »psiho-fizički paralelizam«, da razlikuje duh od materije, da uvidi razliku u naravi između čovjeka i životinje, izvjesnu supstancijalnost duše, možda i njenu neumrlost, da vjerovatno prizna osobnog Boga, te da konačno pomalo dadne naslutiti, kako vjerske brige zaokupljaju njegovu dušu. S izvjesnog stajališta, ovo bi po prilici bila krivulja Bergsonove misli. Sve bi se to proučavanje vršilo na isključivo znanstvenom terenu[31]).

Bergson je dakle po nekim svojim tendencijama htio da nadiđe svoje doba, da se odvoji od svojih suvremenika zabacujući s jedne strane njihov materijalizam i agnosticizam, a s druge strane usvajajući ono, što je u pozitivizmu njegova vremena izgledalo opravdano. Htio je on ništa manje — digavši se proti žilavo ukorijenjenim koncepcijama svoga vremena — izgraditi filozofiju, koja će doseći apsolutno, apsolutnu istinu[32]). Ponovno uspostaviti velike spiritua-

31) Maritain, op. c., pp. 385, 386.
32) Parodi, op. c., p. 287.

lističke teze, a da se ni u čem ne sukobi s pravim tečevinama znanosti, što više, da se sam u svojoj filozofiji drži konstantno njihovih metoda: iskustva i opažanja.

2. Pokušaj bez sumnje zamaman, ali još više težak i tim zaslužniji, što je u to doba Bergson bio sam na pariškoj univerzi, koji se usudio suprotstaviti svojim dojučerašnjim učiteljima. »Još se danas sjećam, piše Maritain, akcenta, kojim je jedan od naših učitelja na Sorboni, danas pokojni, osuđivao »židovsko-aleksandrijski misticizam« i, da sve reknem, klerikalizam ovoga Platonova obožavatelja[33]). Ali te osude nisu ništa pomogle. Reakcija proti pozitivističkim pretjeranostima bila je započela i Bergson je bio njezin briljantni pretstavnik. Mase slušalaca skupljale su se oko katedre u Collège de France, da čuju mladog profesora kako u savršeno elegantnom jeziku obnavlja velike metafizičke probleme rješavajući ih na nov i zanimljiv način.

Jedni su smatrali, da njegov »klerikalizam« i misticizam nije tako opasan kako su neki mislili, bilo ih je dapače koji su vjerovali, da će Bergsonova filozofija dati »slobodnoj« misli, koja je već dugo godina postila, novih ideja, preporodnih energija. Zar nije moguće, pitali su se mnogi, da Bergson dadne laički moral, laičku religiju, mistiku, laički i građanski »nutarnji život«, za kojim su uzalud vapile raskršćanjene generacije[34])? Drugi su mu naprotiv zahvaljivali, što je oslobodio njihov duh teškog jarma ateizma, probudio njihove duše, obnovio u njima izvore života[35]).

Još onda, kad je daleko bio od svog posljednjeg djela »Les Deux Sources de la Morale et de la Religion«, Bergson je pripravljao puteve duha i recimo

[33]) La philosophie bergsonienne, p. 97, 98.

[34]) Ibid., p. 98.

[35]) Tako je na pr. pisao E. — J. Lotte u svom odgovoru na anketu, što ju je bila otvorila »Revue de la Jeunesse«, a kasnije reproducirao »Bulletin des Professeurs catholiques de l' Université, janvier 1913.

bez oklijevanja puteve kršćanstvu. Ne samo, kaže Maritain[36]), da je njegov utjecaj proizveo kod mnogih mladih ljudi pokret poštivanja i simpatije prema kršćanstvu, nego je on početak nekolikih povrataka ili obraćenja k pravoj vjeri[37]). Ne misli se time reći, da je sve što je Bergson naučavao bilo u skladu s ortodoksnim kršćanstvom, ni dapače to, da je njegov spiritualizam bio čisti tradicionalni spiritualizam, nego samo to, da je njegova nauka, kakva takva, pripravljala teren duhovnoj obnovi našeg vremena, i time ujedno — makar izdaleka — utirala puteve do onog pravog života, što ga samo život u svoj svojoj punini dati može.

Bergsonovu su filozofiju kritizirali s mnogo kompetentnosti najdublji[38]) skolastički i drugi filozofi. Pišući ove retke ne mislimo nikako ustajati na obranu njegovih ideja, u slijedećem poglavlju imat ćemo zgode da upozorimo na velike diferencije koje Bergsonovo shvaćanje dijele od kršćanskog. Ono što sad nastojimo da istaknemo, to su stvarne zasluge Bergsonove u produhovljivanju javne atmosfere našeg vremena. Mogla bi se možda preći teza za tezom čitave Bergsonove filozofije i pokazati, kako su se one jedna za drugom suprostavljale dotadanjim materijalističkim koncepcijama svijeta i života. Vidjeli bi se tada ujedno njihovi nedostatci i posve jasne

[36]) Koji može govoriti s mnogo kompetentnosti o toj stvari, jer je i sam bio učenik Bergsonov, pa i ako se nije obratio pod njegovim utjecajem, — obratio se naročito čitajući sv. Tomu — Bergson ga je donekle orijentirao prema spiritualističkom shvaćanju svijeta.

[37]) La philosophie bergsonienne, p. 98. Svi dakako »obraćenici« Bergsonovi — kasnije ćemo vidjeti zašto — nisu osobito u početku, bili najsretnije akvizicije kršćanstva. Da ne spominjemo sviju, dosta je navesti istaknutije kao što su: Edouard Le Roy, Fonsegrive, Blondel, l' abbé Laberthonnière, Henri Poincaré. Neki su od ovih bili i danas su praktični katolici, ali njihove su ideje, osuđene enciklikom »Pascendi humani gregis«, kao što su i sama prva Bergsonova djela stavljena na indeks.

[38]) Najpotpunije je ono, koje smo već navodili, od Jacques Maritaina: La philosophie bergsonienne. Spominjemo osim toga još: A. Farges, La philosophie de Bergson. Exposé critique, Paris, 1912; J. de Tonquédec, Dieu dans »l' Evolution créatrice«, Paris, 1912: Keller, Eine Philosophie des Lebens, H. Bergson, Jena 1914.

zablude. Vdjelo bi se tada, da imaju zapravo dva bergsonizma, kako kaže Maritain *un bergsonisme d'intention et un bergsonisme de fait*[39]), bergsonizam, koji izbija iz namjera piščevih i koji teži za što čišćim spiritualizmom, i faktički, stvarni bergsonizam, koji je često puta u formalnoj opreci s prvim. Ipak uza sve nedostatke, u cjelini svojoj, Bergsonova je filozofija zastupala nekakav spiritualizam i kao takva ona je, makar i nedostatno, krčila puteve kršćanskom spiritualizmu. I ako formula njegove filozofije ne bi mogla biti potpuna antiteza Büchnerovoj, koji je rekao: »*Die Materie ist der Grund alles Seins*« tako da bi se reklo: »*L'esprit est le fondement de tout ce qui existe*« ima nešto od te formule u bergsonizmu, koji izbija iz namjera piščevih[40]).

Značajke novog djela

3. Sva je međutim očekivanja nadišla posljednja Bergsonova knjiga »Les Deux Sources de la Morale et de la Religion«[41]). Premda ona ne napušta pozicija, koje su smatrane definitivno zauzetima, ona se obrnula jednom posve novom redu problema. I te probleme ona proučava s velikim žarom, velikom brigom oko što svestranijih informacija, strpljivošću i preciznošću, koji su udivljenja vrijedni. Ono što je auktor — piše J. de Tonquédec — morao pročitati, proučiti, podataka skupiti, da napiše ovu razmjerno kratku knjigu[42]), pretstavlja ogroman rad. I iz podataka koje je on dugo meditirao i produbljivao, koji su, to se jasno vidi, sazrijevali intenzivnim i šutljivim razmišljanjem, Bergson je izveo, ne nekoliko fragmentarnih pregleda stvari, nekoliko eseja ili di-

39) Op. c. Préface à la seconde édition, p. XVIII, XIX. i poglavlje: Bergsonisme de fait et bergsonisme d' intention, pp. 383—388.

40) Naglasujemo u bergsonizmu »d' intention«, jer »bergsonisme de fait est tout différent«. Cfr. Maritain, op. c., p. 386.

41) »... personne n' aurait pu prédire se qui allait arriver«. »Non, personne«. Fr. Jourdain Messaut, o. p. dans la Revue Thomiste, art. intitulé: »Autour des Deux Sources«, p. 466.

42) Svega 346 strana oktava.

sparatnih bilježaka, nego pravo jedno metafizičko djelo. Djelo organizirano, kompaktno, supstancijalno, koje kruni sada sav njegov rad, i koje u pravoj filozofskoj sintezi daje nam o Bogu, duši, vjeri, moralu, mistici svoja originalna rješenja[43]).

Koliko su ova riješenja u skladu s ispravnim filozofskim i kršćanskim shvaćanjem to ćemo kasnije vidjeti, zasad samo ističemo značaj i važnost ovoga događaja, s čisto apologetskog stajališta. Zar to po sebi nije markantan događaj, da jedan veliki filozof, koji je cio svoj život proveo umujući, na koncu svoje filozofske karijere piše djelo, koje je odmah čim je izašlo postalo klasično i kojim on priznaje, ako ne možda apsolutnu istinu kršćanstva, svakako njegovu jedinstvenu vrijednost kao činjenice? A to svjedočanstvo u prilog kršćanstvu postaje tim dojmljivije, što je ono, po izjavama piščevim, plod slobodnog i nezainteresiranog razmatranja[44]).

Bergson ovim svojim djelom razbija uski okvir racionalizma, ukoliko zacrtava prve poteze morala, koji ne zatvara čovjeka sama u se, koji ga ne strpava među zidine jednostavnog poštivanja bezličnog zakona[45]), i u besplodnu samodopadnost, u koliko naročito ostavlja srce čovjekovo otvoreno i poslušno prema inspiracijama Duha. Ono nam uistinu predlaže jedan konkretan duhovni ideal, koji je jednako daleko od namještene bljutavosti humanitarizma, koga su nam moderni tako dugo propovijedali, kao i od dvojbenog žara literarnog senzualizma, koji nadahnjuje mnoge današnje pisce. Svojim sjajnim jezikom i stilom pisac nam govori, kao što ćemo to opširnije vidjeti, da čovjek može uspješno ljubiti čovječanstvo

43) Joseph de Tonquédec, Le Contenu des »Deux Sources«, Etudes, 20 mars 1933 p. 641.

44) Etienne Borne, Spiritualité Bergsonienne et Spiritualité Chrétienne, dans les Etudes Carmélitaines, octobre 1932, p. 157. Za ovaj članak kaže J. Messaut: »Etude de très haute valeur et de très grande sûreté doctrinale, la meilleure qui ait paru sur le livre de M. Bergson«. Art. c., p. 467, note 1.

45) U Kantovom smislu. Cfr. o tome Dr. S. Zimmermann, Kant i Neoskolastika, Zagreb. 1910. I. dio, p. 151. sqq.

i život samo u Onome, koji je Početak čovječanstva i života[46]).

Što više sama metoda, sama vibracija piščeve misli u ovom djelu ima u sebi nešto religioznoga.

Bergson ne nastoji rekonstruirati svijet po kategorijama, što bi ih sam izmislio stvaralačkom spontanošću vlastite misli. On svijesno poštuje beskrajnu prostranost stvarnosti. On je shvatio, da je potrebno dati se podučiti od onih, koji znadu, da je potrebno pitati mistike[47]), kršćanske mistike za tajne o Bogu[48]). Ima tu nešto, na što odavna nismo bili navikli, da vidimo naime čovjeka, koji je stran kršćanstvu, stran katoličkoj vjeri, kako s neizrecivim poštivanjem govori o Katarini Sijenskoj, Tereziji Avilskoj, Ivanu od Križa i njihovoj nauci[49]), i kako sa pravom intelektualnom poniznošću osluškuje te glasove njemu još nepoznate stvarnosti. Može se reći stoga o ovoj knjizi, koja bi inače htjela da ostane isključivo filozofska, da ima u njoj nešto, što nadilazi filozofiju ili što barem izdaleka daje naslutiti, da postoji znanje, koje nadilazi granice filozofiranja.

4. Bergson je nedvojbeno htio da ostane samo filozof. Apologetske namjere bile su očito daleko od njega. On nije namjeravao žrtvovati svoje misli ni svoje filozofije. On je nadovezao svoje novo djelo na svoja predašnja djela. I stoga, mi ćemo vidjeti, usprkos logičkoj sintezi novo je djelo Bergsonovo daleko od toga, da bi imalo isto takvu stvarnu sintetičnost. Materijal, koji je francuski filozof uzeo ovaj put za predmet svoga razmatranja odveć je bogat, odveć prostranih dimenzija, da tako reknemo, a da bi lako mogao biti uvršten u idejni svijet, u kome se

46) E. Borne, ibid.

47) I to je sigurno vrlo velik napredak prema, barem nekim, prijašnjim stavovima piščevim, a još više prema onom skoro općenitom aprioristićnom i upravo oholom stavu tolikih modernih filozofa, kojim oni zabacuju svako ispitivanje činjenica, koje ne odgovaraju njihovom shvaćanju stvari.

48) Ibid.

49) Fr. Jourdain-Messaut, art. c., p. 466.

on do sad kretao. On ga je ipak primio i obradio. I stoga, kao što kaže *Régis Jolivet: »de l' Evolution créatrice aux Deux Sources, il y a à la fois discontinuité spirituelle et continuité matérielle. M. Bergson a tenté de couler une pensée soumise à une inspiration nouvelle dans les cadres mal adaptés à la recevoir«*[50]). Materijalni kontinuitet i duhovni diskontinuitet, to je uistinu prava značajka novog Bersonova djela obzirom na njegov pređašnji rad. Bergson se nije odrekao svoje pređašnje filozofije, on je nju i to svu, uvukao u svoje novo djelo, ali novo djelo i svojom orijentacijom i svojim sadržajem nadilazi svo dosadašnje njegovo filozofiranje.

Opća orijentacija i duhovna inspiracija »Dvaju izvora Morala i Religije« nedvojbeno je kršćanska[51]). Čitavo djelo, s kraja na kraj, ne napušta one osnovne misli, koju smo već spomenuli, *da je kršćanstvo po svom moralu, po svojoj mistici jedinstvena činjenica i da ta činjenica nadilazi svojom vrijednošću sve, što je ljudski duh ikad dosad posjedovao.* Sadržajem svojim Bergsonova knjiga nije posvećena isljučivo kršćanstvu; o kršćanstvu se, materialiter, govori tek na nekoliko desetaka stranica, ipak su te stranice kulminantni dio djela i jasno je, da je sve ostalo pisano samo zato da reljefni položaj kršćanstva dođe jače do izražaja.

A ipak, opet naglasujemo, Bergson ne piše zato da brani kršćanstvo. On piše zbog tog, jer se uvjerio, koliko mu je to njegova filozofija i njegov stav nekršćanina mogao dopustiti, da je kršćanstvo nešto velikog, nešto, što je čovječanstvo obogatilo najvećim njegovim tekovinama. No upravo stoga, što nije imao apologetskih namjera, koje, nažalost, predrasudama zadojeni svijet uvijek dočekuje s nepovjerenjem, on

50) Revue Thomiste, T. XVI, no 77 Mai—Juin, 1933, Bergson. Etudes Critiques; p. 325.

51) »L' orientation profonde des Deux Sources... est incontestablement chrétienne. Elle l' est même d' une manière émouvante, par tout se qu'on perçoit de sincérité et d' ardeur chrétienne dans l' exposé de M. Bergson«. Idem, ibid., p. 357.

je svojim novim djelom izašao kao jedan »*apologiste du dehors*« vanjski apologeta kršćanstva[51a]. Branitelj kršćanstva izvana, koji nije imao svijetla vjere, da kršćanstvo prouči u svoj njegovoj dubini, no koji je s velikim marom i vrlo vještom analizom uspio, da prodre u neke vanjske njegove značajke i da ih neovisnošću samostalna filozofa prikaže kao dostojne svake pažnje i poštivanja.

Za nekršćansku javnost, koja unazad više decenija, sluša gotovo samo pogrde na račun kršćanstva, ova je knjiga bila možda pravo otkriće. Ta ona ne samo da o kršćanstvu govori s velikim poštivanjem, da nigdje u njoj nema jedne namjerno uvredljive riječi na račun kršćanstva, nego ona, štoviše, prikazuje kršćanski život kao vrhunac svega, do čeg se je čovjek tokom historije bio uspeo.

Šta nam dakle kaže Bergson o kršćanstvu?

Bez pristranosti kušat ćemo ponajprije da izložimo njegovu misao onakovu kakvu nam je on sam pruža u svom posljednjem djelu. Nastojat ćemo da je izložimo sa svom točnošću u svim njezinim nijansama, jer ako kod kog pisca i nijanse igraju važnu ulogu, to je sigurno kod Bergsona. I samo udaljivanje od piščevog načina izražavanja moglo bi značiti mijenjanje smisla, koji se pod riječima nalazi. U prijevodu ta je opasnost samo povećana, jer svaki prijevod, ma kako točan bio, uvijek je i interpretacija stvari. Stoga će nam glavna briga u ovom ekspozitivnom djelu biti, da dadnemo što više prilike piscu, da nam on sam govori i koliko je moguće njegovom vlastitom stilskom originalnošću.

51a) Treba li reći apologet ili apologeta? Po pravilu (cfr. Dr. D. Boranić, Pravopis, Zagreb 1930 p. 58) strane riječi s osnovom na suglasnik ulaze u naš jezik u osnovnom obliku i samo se riječima ženskog roda dodaje **a**. Trebalo bi dakle reći apologet, katehet itd. Međutim proti tom pravilu, koje inače sigurno vrijedi izgleda, da u nekim slučajevima govori dugotrajna i gotovo sveopća praksa običnog govora u mnogim našim krajevima, po kojoj se stalno govori kateheta, apologeta, atleta itd.

Potpuni i nepotpuni moral

5. Promatrajući moralni razvoj čovjekov Bergson dolazi do konstatacije da postoje dva morala.

Jedan ukočen, fiksiran u društvenim običajima i propisima i koga se čovjek drži ukoliko je član društva[52]. Taj moral sretamo u primitivnom ljudskom društvu, kao i u društvu uljuđenih naroda[53]. To je moral »*društvenog pritiska*«[54]. Zajednički moral »*des sociétés closes*«, zatvorenih društava[55], kod kojih je bitna karakteristika to, »*da obuhvaćaju u svakom momentu određen broj pojedinaca, da isključuju ostale*«[56]. Moral zato *nepotpun i vrlo ograničen*[57]. Drugi je, *la morale de la »société ouverte« moral »otvorenog društva*«[58]. *Moral, koji obuhvaća čitavo čovječanstvo,* pa ga stoga treba nazvati »*la morale complète*«, *potpuni moral, apsolutni moral*[59]. To je ljudski moral za opreku prvome, koga Bergson naziva društvenim moralom[60].

Društveni je moral, kao i cio društveni život sličan instinktivnim porivima, što ih sretamo kod životinja. Bez sumnje, kaže Bergson, razum kod čovjeka igra svoju ulogu i diferencije postoje između životinjskog i ljudskog društvenog života. Ali »što... se više u ljudskom društvu silazi korijenu raznih obaveza da se dođe do obaveze uopće, to obaveza više teži da postane nužnost, to se više približuje instinktu u koliko ona ima zapovjedni karakter[61]. Pojedinu obavezu ne smijemo smatrati instinktivnom[62], ali što više silazimo od pojedinačnih obaveza, prema oba-

52) D. S., p. 13. Une route a été tracée par la société; nous la trouvons ouverte devant nous et la suivons.
53) Ibid., pp. 24, 25.
54) Ibid., p. 28.
55) Ibid., p. 25.
56) Ibid.
57) Ibid., p. 29.
58) Ibid., p. 25.
59) Ibid., p. 29.
60) Ibid., p. 31.
61) Ibid., p. 22.
62) Ibid., p.

vezi uopće..., to nam se ona više pokazuje kao nužnost[63]). Sasvim je nešto drugo, kad se u vjeri ili u filozofiji govori o obavezi ili o moralu. To je onda drugi moral, to je druga vrsta obaveze, koji dolaze da se stave nad društveni pritisak[64]). Pitanje je sad samo, *otkud među ljudima ovaj drugi moral i kakve su njegove značajke.*

Od svih vremena — piše Bergson — ustajali su izvanredni ljudi, u kojima se je ovaj moral utjelovljavao. Prije kršćanskih svetaca, čovječanstvo je poznavalo grčke mudrace, izraelske proroke, budističke arahante i druge. Na njih se uvijek pozivalo, kad se htjelo imati ovaj potpuni moral, koga je još bolje zvati apsolutnim moralom. I to je već značajno i instruktivno. To nam daje naslućivati, da se ne radi samo o kakvoj razlici *u stupnju (de degré)*, nego o *razlici u naravi (différence de nature)*[65]) između dva morala, između minimuma i maksimuma, između dvije granice[66]). Dok je onaj prvi moral to savršeniji, što se bolje dade svesti u bezlične formule[67]), dotle drugi, da bude potpuno ono što jest, mora se utjeloviti u kojoj privilegiranoj ličnosti, koja postaje primjerom. Ova nam posljednja činjenica ujedno tumači

63) Ibid., p. 24.

64) Ibid., p. 28: »c' est une autre morale, c' est un autre genre d' obligation, qui viennent se superposer à la pression sociale«.

65) Et ceci même nous fait pressentir une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre la morale dont il a été question jusqu' à présent et celle dont nous abordons l' étude, ... Ibid., p. 29. Ova se distinkcija i ovi izrazi po prvi put u D. S. nalaze na str. 28.

66) Čitalac upućen u skolastičku terminologiju iznenadit će se dakako ovim načinom govora. Po skolastičkom a i svakom drugom ispravnom filozofskom shvaćanju minimum i maksimum ne mogu nikad označavati diferencije u naravi, nego samo u stupnju. Stara je izreka: plus vel minus non pertinet ad essentiam rei. Da se Bergson ovako nejasno izražava razlog je tomu, kao što ćemo vidjeti, samo to, što on pozna samo jednu jedinu stvarnost, životni elan, pa mu ne preostaje drugo nego da diferenciju u naravi nazove minimum i maksimum. Nije li to već prva fatalna nezgoda, koju doživljuje Bergsonovo kršćanstvo?

67) Bergson ne navodi primjera bezličnih formula, ali to sigurno stoga, jer pretpostavlja one, koje su svakome poznate.

zašto sveci, veliki ljudi imadu toliko sljedbenika. Oni ništa ne traže, a ipak sve postizavaju. Oni ne trebaju poticati; dosta je da postoje i njihov sam opstanak već je poziv[68]).

Dok kod društvenog morala, obaveza je tim jača, što je jasnije rastavljena u bezlične obaveze, ovaj je moral u tim privlačiviji, što je množina pojedinačnih načela jače sjedinjena u jedinstvu i osobnosti jednoga čovjeka[69]).

6. Ali da potpuno razumjednemo, otkud ovom moralu tolika snaga, moramo još bolje uvidjeti šta hoćemo da reknemo time, kad velimo, da je jedan moral društveni, a drugi ljudski.

Od jednog morala ne dolazi se k drugom tako, da se društvo, država proširi i obuhvati čovječanstvo.

Rekli smo već, i to opet naglašujemo, »*entre une morale sociale et une morale humaine la différence n'est pas de degré, mais de nature*«, između društvenog i ljudskog morala razlika nije u stupnju nego u naravi[70]). Prvi je onaj, na koga obično mislimo kad se osjećamo *naravno* obvezanim. Ali iznad naravnih obaveza ima drugih dužnosti, to su one na koje mi makar i neodređeno mislimo kad govorimo o požrtvovnosti, samoprijegoru, ljubavi[71]).

I kad od riječi pređemo djelima, to je onda *početak novoga života, c'est une vie nouvelle qui s'annonce.* Mi shvaćamo, mi osjećamo da dolazi novi moral. S ovoga razloga, ne bi bilo dosta reći, da se ovdje radi o ljubavi prema čovječanstvu. Time bi se donekle karakteriziralo ovaj moral, možda njegov opseg, bit njegova ipak time ne bi bila izražena. Jer ljubav prema čovječanstvu nije sama sebi dovoljan

68) Ibid., pp. 29, 30.

69) Ibid., pp. 30, 31.

70) Ibid., p. 31. (Francuski je tekst ovdje samo podvučen, a ne u originalu. Otsad, ni kod koga teksta toga nećemo spominjati, osim ako ga je pisac sam podvukao). — Da auktor po drugi put insistira na istoj stvari u dvije tri stranice razmaka pokazuje očito, da želi istaknuti važnost toga momenta.

71) Ibid.

motiv. Što više događa se da tkogod, inače velikodušan, najednom ohladi pomišljajući da će raditi »za rod ljudski«, jer predmet mu se učini odveć prostran, učinak njegovog rada preveć razasut[72])

Šta je onda bitno u ovom potpunom moralu?

Nešto, što karakterizira sam duševni stav čovjekov.

Kod društvenog morala pojedinac i društvo svijaju se sami u se. Duša ovdje, promatrali je kao pojedinačnu ili kao socijalnu, kreće se u krugu. Ona je *zatvorena*, ograničena na skupinu[73]). Kod potpunog morala ona je *otvorena*, proširena na sve ljude. Ali nije dosta reći, da obuhvaća svo čovječanstvo, ona obuhvaća i životinje i biljke, sve što postoji. No ni to još ne može definirati stava, koji je ona zauzela, jer strogo govoreći ona bi mogla biti bez svega toga. Njena forma ne zavisi o njenom sadržaju. Milosrđe ili ljubav bi mogli postojati kod onoga koji ih ima, i onda, kad nikakva živa bića ne bi bilo na zemlji[74]).

Pitanje je mora li ljubav uopće imati svoj predmet? Ako i ima, Bergson voli smjesta, da je odijeli od predmeta. Kao što glazba, kaže on, proizvodi u čovjeku izvjesne emocije, uzbuđenja, ne vežući se s početka ni na što, tako je moguće da bude i s ljubavlju, koja inspirira ovaj moral[75]).

7. Potpuno ćemo dakle razumjeti narav ove ljubavi, i ovog morala, ako ih dijelimo od sadržaja i zadržimo samo formu[76]), to jest *emociju*, koja je i inače na početku svih stvaralačkih djela. Pod ovom se emocijom dakako ne smije gledati ono samo po-

72) Ibid., p. 32.
73) Ibid., p. 33.
74) La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d' autre vivant sur la terre. Ibid., p. 34.
75) Ibid., pp. 35, 36.
76) Po skolastičkom shvaćanju ovo odijeljivanje forme od predmeta ne bi bilo u prilog razumijevanju naravi ljubavi niti uopće morala. Svaka je ljubav upravo po predmetu definirana. Bergson, naprotiv, slično kao i Kant za dužnost, misli, da će tim čišći biti pojam ljubavi što ga više od predmeta odijeli.

vršno uzbuđenje duše o kome psiholozi obično govore, kad o emociji raspravljaju[77]).

Za Bergsona postoje dvije vrste emocija. Jedna, koja dolazi po ideji ili slici dok djeluju na dušu, i ta emocija samo površno uzbuđuje senzibilnost. Druga, koja ne zavisi o kakvoj predodžbi niti je njezina posljedica, nego je naprotiv sama puna predočaba, koje će iz nje proizaći. *Ona je prva infra-intelektualna*, njom se obično bave psiholozi, ova posljednja je *supra-intelektualna* u tom smislu da vremenski prethodi stvaranju ideja[78]). »*Création signifie, avant tout, émotion*«[79]). Stvaranja nema bez emocije. To vrijedi u literaturi, u umjetnosti, u znanstvenom iznalaženju[80]). To isto vrijedi u moralu o kome govorimo.

Ali, ako čuvstvo igra veliku, glavnu ulogu u tom moralu, to ne znači da se radi o kakvom sentimentalnom moralu, »*nous ne présentons nullement une morale de sentiment*« *kaže Bergson*[81]). Radi se o emociji, koja može da se iskristalizira u nauku. Ali ni iz kakve nauke ne bi se mogao izvesti ovaj moral[82]). Bergson ne vjeruje intelektualnom znanju. Na njega je odveć djelovao skeptički duh vremena, zato traži nešto, što će *iznad i prije znanja pokretati našim moralnim činima*. Jer, kaže on, šta mi je stalo do ljepote teorije, ja ću uvijek moći reći da je ne primam; pa i ako je primim, htjet ću ostati slobodan i ponašati se kako hoću[83]). Prije novog morala, prije nove metafizike, koji se mogu izgraditi, postoji prava, dubo-

77) Ibid., p. 39.
78) Ibid., p. 40.
79) Ibid., p. 41.
80) Ibid., p. 41, — 44.
81) Ibid., p. 44.
82) Ibid., p. 44. Pojavljuje se, kako vidimo, stari Bergsonov anti-intelektualizam.
83) Ibid., p. 44. Na slijedećoj stranici ovu svoju tvrdnju još pojačava: »Même si notre intelligence s'y rallie, nous n'y verrons jamais qu'une explication théoriquement préférable aux autres«. Sav zamašaj ovakvog intelektualnog stava vidjet ćemo u drugom dijelu ove rasprave. Primijetiti ipak treba već sad, da Bergson — premda u potrazi za što sigurnijim temeljima morala i religije — zapravo potkapa same temelje na kome bi oni trebali počivati.

ka emocija, koja se u volji produljuje u obliku elana ili zamaha, a u razumu u obliku predočaba[84].

I sama ljubav, što ju je raširilo kršćanstvo nije ništa drugo nego emocija, koja se je tek kasnije iskristalizirala u nauku i u obligaciju socijalnog karaktera[85]. Ali ono, što pokreće svijetom to je emocija, to je *zanos zbog napredovanja*. Njime su bili nadahnuti osnivači religija i religiozni reformatori, mistici i sveci, skriveni heroji moralnog života, koje smo možda sretali u životu. Oni nas vode, mi se pridružujemo njima kao kakvoj osvajalačkoj armadi. Jer doista, oni jesu osvajači; *oni su razbili otpor naravi i podigli čovječanstvo novoj subini*[86].

Slušajmo dakle, što nam kažu mistici i sveci[87].

Njihov govor očituje nam, da su *prekinuli s naravi*, koja ih je zatvarala istodobno u njih same i u društvo[88]. Oni nam kažu, da ono što su prije svega osjetili, to je da su oslobođeni. Blagostanje, užitak, bogatstvo, sve što zaokuplja većinu ljudi, njima je indiferentno. Osjećaju najprije olakšicu, da su ih se oslobodili, a onda veliku radost. Ne misli se time reći da je *narav* krivo imala što nas je tim čvrstim sponama vezala uza život, koji nam je odredila. Ali *radi se o tome da čovjek pođe dalje*[88]. Radi se o tome da se razbiju barijere, što ih je narav postavila cijepajući čovječanstvo u različite pojedince[89].

8. Razum, uistinu, šireći se svojim vlastitim nastojanjem, došao je do neočekivanog razvitka. Oslobodio je ljude od ropstva, na koje su bili osuđeni ograničenošću svoje naravi. U tim prilikama nije bilo nemoguće nekim od njih, da ponovno otvore ono, što

84) Ibid., p. 45.

85) Ibid., pp. 45, 46.

86) Ibid., p. 47: »ils ont brisé la résistance de la nature et haussé l' humanité à des destinées nouvelles«.

87) Ibid., p. 49. — Ibid., »rompant avec la nature qui l' enfermait à la fois en elle-même et dans la cité«.

88) Ibid., —

89) Ibid., pp. 49, 50. To je aluzija na jednu opću ideju Bergsonove filozofije, po kojoj su pojedini ljudi samo fragmenti jedne iste realnosti.

je bilo zatvoreno i da učine barem sami za se *ono, što bi naravi bilo nemoguće da učini za čovječanstvo*[90]. I oni su dio te naravi, ali oni su se digli nad nju i njihov primjer povukao je konačno druge za sobom. Njihov je heroizam djelovao time samim što se je pojavio[91].

No pitanje je otkud svecima, otkud misticima taj heroizam. On proizlazi upravo iz spomenute emocije; emocije, koja je srodna činu stvaranja. Zar nam veliki mistici ne vele, da su imali osjećaj, da postoji jedno strujanje, koje ide od njihove duše k Bogu i od Boga čovječanstvu[92]? Ne poznavajući materijalnih zapreka oni smatraju *da koincidiraju, da se podudaraju samim principom života*[93]. Nadilaze narav i dižu se izvoru svega života.

Idući dakle od zatvorenog morala k otvorenome, od društvene solidarnosti k bratstvu među ljudima, mi predikado s određenom naravi, ali ne sa svakom naravi. Moglo bi se reći, promijenivši smisao Spinozinih izraza, »*que c'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée*«[94]. Definicija između jednog morala i drugog vrlo je velika. Dok prvi znači počinak *(le repos)* drugi znači gibanje *(le mouvement)*, i to nam pokazuje svu superiornost drugoga[95]. Ali to nije ni potrebno dokazivati, kaže Bergson, tu superiornost čovjek prije proživljava nego si je predočava[96]. I ne bi je mogao

90) Ibid., p. 55: »... et de faire au moins pour eux-mêmes ce qu'il eut été impossible à la nature de faire pour l' humanité.

91) Ibid., p. 50.

92) Ibid., ...

93) Ibid., pp. 50, 51. »... est-il étonnant qu'une âme qui ne connaît plus d' obstacle matériel se sente, ... en coïncidance avec le principe même de la vie«.

94) Ibid., p. 55.

95) Bergson dakle očito ide za tim, da što jače istakne nadmoć tog morala, da pokaže njegovu diferenciju u naravi. Je li u tom uspio? Ni po čemu se to ne može sigurno tvrditi, iako ovaj put poredba — s počinkom i gibanjem izgleda veoma jaka.

96) Ibid., p. 56: »la supériorité est vécue avant d' être représentée«.

ni dokazati, da je prije nije osjetio. Razlika je između jednog i drugog morala u životnoj snazi[97]).

Ako se sad pitamo, gdje sretammo taj viši, superiorni moral, Bergson nam kaže: u Evanđelju. »*La morale de l'Evangile est essentiellement celle de l'ame ouverte. Evanđeoski je moral u svojoj biti moral otvorene duše*[98]). Taj nam moral izgleda paradoksan, ali samo dotle, dok se izrazi uzimaju odveć materijalno. No svrha evanđeoske nauke nije da materijalizira stvari, nego naprotiv, da proizvede jedno duševno stanje konformno njoj[99]). Duša treba da se otvori. A posljedica je tog ostvaranja, da se proširuje i podiže moral, koji je bio zarobljen i materijaliziran u formulama. U tome leži duboki smisao oprečnosti koje dolaze jedna za drugom u govoru na gori: »Reklo vam se... A ja vam kažem...« S jedne strane zatvoreni moral, s druge otvoreni. Postojeći moral nije ukinut, ali on se pokazuje kao jedan momenat tokom dugog napredovanja. Ono prvo je *statički* moral, ovo drugo *dinamički*[100]). Bez elana, bez emocije nema prijelaza od jednog k drugome[101]).

Superiornost kršćanskog morala

9. Specifičnost dakle evanđeoskog morala nije tek prividna. Izvana promatrajući stvari čovjek bi se mogao i prevariti: druge moralne nauke slične kršćanskoj. Stoicizam mu izvana posve sliči. Stoici su se proglašavali građanima svijeta i govorili su, da su svi ljudi braća, jer svi proizlaze od istog Boga. Bile su to gotovo iste riječi kao i kod kršćana. Ali te riječi nisu imale odjeka, jer nisu bile izgovarane s istim akcentom. Stoici su doduše dali vrlo lijepih

97) Ibid., p. 56: »C'est une différence du ton vital«.
98) Ibid., pp. 56, 57.
99) Ibid., p. 57.
100) Ibid., pp. 57, 58. Ideje statičnosti i dinamičnosti nalaze se u svim Bergsonovim djelima. Statičnost u evoluciji znači zastoj i opadanje; dinamičnost napredak, uzdizanje. U psihologiji statičnost znači pretvaranje u mrtve konceptualne ostatke; dinamičnost životno opažanje što iz iskustva proizlazi.
101) Ibid., p. 58.

primjera. A da nisu uspjeli povući čovječanstva za sobom razlog je u tome, što je stoicizam u svojoj biti filozofija. Filozof se doduše može oduševiti filozofijom. Ali od tog oduševljenja do entuziazma, do zanosa, što se neizmjerno kao kakav požar širi od duše k duši, razlika je vrlo velika. I entuziazam, emocija mogu se izraziti u obliku nauke, no oni prethode nauku a ne da bi je slijedili[102])

Da nađemo štogod slična ovoj emociji, moramo se obratiti ne stoicima, nego onome, koji je bio inspirator svih velikih filozofskih sistema, — iako sam nije dao kakve nauke, iako sam barem nije pisao, — Sokratu. Premda je on umni rad stavljao iznad svega[103]), ipak njegova je misija religioznog i mističnog reda. Njegova nauka inače tako racionalna, *zavisi o nečem što, čini se, nadilazi čisti razum*[104]). Zar se to ne vidi iz samog njegovog naučavanja? Kad ispirirani ili barem lirski govori u Platonovim dialozima ne bi bili Sokratovi, nego samog Platona, kako razumjeti zanos, kojim je Sokrat nadahnuo svoje učenike? Svi grčki filozofi potječu od Sokrata ukoliko je on naime bio ona moćna ličnost, koja je sve prožela snagom svoga zanosa. Sve je u toj filozofiji zadahnuto stvaralačkom emocijom, emocijom koja je izbijala iz Sokratova morala[105]). Ona prolazi podzemljem grčke metafizike, ispod Platonovih dialoga, aleksandrijskog neo-platonizma, Ammoniusa; i Plotina, koji izjavljuje da je Sokratov nasljednik. Stvorila se tako nauka slična onoj iz Evanđelja, tako da se je svijet jedno vrijeme mogao pitati, hoće li postati kršćanski ili neo-platonski. Da je do tog došlo uzrok je moralna emocija, što ju je Sokrat lansirao kroz stoljeća grčke filozofije[106]).

Treba ipak, kao što smo rekli, priznati da je Sokrat cijenio umnu aktivnost više nego sve ostalo. On

102) Ibid., —
103) Ibid., p. 59.
104) Ibid. p. 60. »son enseignemet, si parfaitement rationel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison«.
105) Ibid., p. 60.
106) Ibid., p. 61.

dapače ide dotle, da identificira krepost i znanje i pripravlja tako nauku, koja će apsorbirati moralni život u djelovanju razuma. Razum nije nikad bio tako visoko uzdignut[107]. Sokrat je htio nadići razum. I stvarno ga je, makar u rijetkim lirskim nadahnućima, nadvisio[108]. Stoga su te provale lirskog nadahnuća, ukoliko su otvorile put novom duhu, bile odlučne po budućnost čovječanstva[109].

Bergson ne kaže da je Sokrat donio taj novi duh; nego samo da su rijetke provale njegova lirizma *otvorile* put novom duhu. On što više tvrdi, da je u borbi između kršćanstva i Sokratove filozofije podlegla ova posljednja[110], i to što je bila slabija. Emocija koju je Sokrat donio tek je »nešto« od one kršćanske[111]. Jesu li iste naravi? O tom se direktno na ovom mjestu ne govori, iako bi to bilo poželjno zbog jasnoće stvari koju proučavamo.

10. Ono svakako što se iz dosad rečenog razabire to je, da superiorni moral mora *nadilaziti sposobnosti ljudskog razuma,* imati jači oslonac nego je onaj, što ga čovjeku pruža sam razum. Po Bergsonovom mišljenju takav je moral u biti donijelo jedino kršćanstvo[112]. Bez kršćanstva — to Bergson ovdje izričito ne naglašuje, ali to jasno proizlazi iz konteksta, — čovječanstvu bi ostale samo dvije mogućnosti:

107) Ibid., p. 59.

108) Ibid., p. 61.

109) Ibid., p: L' ironie courait à travers l' ensignement socratique, et le lyrisme n'y faisat sans doute que des explosions rares; mais, dans la mesure où ces explosions ont livré passage à un esprit nouveau, elles ont été décisives pour l' avenir de l' humanité«.

110) Ibid.

111) Ibid., p. 58: »Pour trouver q u e l q u e c h o s e d' e l l e dans l' antiquité classique...

112) Bergson na ovom mjestu ne veli toga izričito. On samo općenito naglašuje, da je kršćanski moral zaista moral otvorene duše, dinamički moral. Ali iz konteksta se vidi da konstantno postojećeg takvog morala zaista ni nema izvan kršćanstva. Kod Sokrata postoje samo momentane »eksplozije lirizma«.

Ili, da ostane pri *statičkom moralu,* koji je infraintelektualan — ispod razuma, i koji je značajan po skupu običaja, kojima simetrički kod životinje odgovaraju izvjesni instinkti[113]. Ili, da se odluči za neki *prelazni* moral koji bi bio na prijelazu između statičkog i dinamičkog, i kao takav produkt samog razuma[114]. To je onaj moral, koji je osobito karakterističan kod grčkih filozofa[115]. Samo *dinamički* moral, moral otvorene duše, koga sretamo u Evanđelju nadilazi razum i kao takav nosi značajke superiornosti, što ih mora imati pravi moral: značajke *intuicije i emocije.* To je moral viših sposobnosti u nama, moral intuicije, kojoj se ništa ne može oprijeti, moral emocije, koja neodoljivo privlači.

Razum je slaba sposobnost po Bergsonovu shvaćanju. Da je on specifična oznaka čovjekova to nitko ne može poreći. Ali sam po sebi razum nije moćan da dovoljno imperativno zapovijeda. Njegovi razlozi nisu svemoćni. »*La raison ne peut qu'alleguer des raisons, auxquels il semble toujours loisible d'opposer d'autres raisons. Razum može navoditi samo razloge , kojima izgleda uvijek slobodno suprostaviti druge razloge*«[116]. Iza razuma mora da stoje ljudi, koji su *pobožanstvenili čovječanstvo* i dali tako bitnoj karakteristici čovjekovoj, razumu, *božanski karakter*[117]. To su velike moralne ličnosti, koje su se istakle tokom povjesti, koje skupa sačinjavaju božansko prebivalište, gdje nas pozivaju da uniđemo. Može se dogoditi da mi ne čujemo njihova glasa: poziv je ipak odaslan i *nešto mu odgovara u dnu naše duše, »quelque chose y répond au fond de notre âme«*[118].

113) Ibid., p. 62.

114) Ibid.

115) Ibid., p. 63.

116) Ibid., p. 67. B. hoće da rekne: Zato jer je razum p o t p u n o nemoćan, treba apelirati na kršćanski moral.

117) Ibid.: Ajoutons qu'il y a derrière elle (la raison) les hommes qui ont rendu l' humanité divine, et qui ont imprimé ainsi un caractère divin à la raison, attribut ensentiel de l' humanité«.

118) Ibid., p. 66.

Zašto, zbog čeg nešto u dnu naše duše odgovara tom pozivu, Bergson to sad ne kaže. Je li to naša narav sama koja nas potiče da odgovorimo, ili je to emocija, koja se nezamjetno proširila i prodrla u nas, te se sad odaziva svome počelu, Bergson toga ne veli.

Pretpostavili međutim prvo ili drugo, jedno je sigurno, a to je, da prema Bergsonu, bez emocije nema prijelaza k višem moralu, jer jedino ona baca i diže onoga tko je primi van njegove naravi[119]). Ovo je Bergsonu dosta, da utvrdi apsolutnu superiornost dinamičkog morala nad statičkim pa i nad onim čisto umnim moralom, koga su propovijedali grčki filozofi.

11. Sve ovo što smo doznali o moralu uopće tiče se i pojedinih njegovih dijelova, jer svi se moralni pojmovi međusobno drže. Instruktivno je ipak zasebno promotriti jednoga od njih, onaj, koji obuhvaća većinu ostalih, *pojam pravednosti*[120]).

Pravednost je imala oduvijek socijalni karakter[121]), i kao takva bila je obilježena zatvorenošću, ograničenošću. Ona je odgovarala, kao i sve drugo u moralu, socijalnoj nuždi; obvezatnom ju je činio društveni pritisak[122]). Ali konačno ipak i ona se je digla nad socijalni život, da postane kategorična i transcedentna. Već kod izraelskih proroka sretamo nešto od toga. Sjetimo se i tona i akcenta kojim oni osuđuju nepravde! Sa dna stoljeća oni dižu svoje proteste, kad je kakva nepravda bila počinjena. Istina, pravednost je odonda zauzela daleko veće dimenzije. Pravednost, koju su oni propovijedali ticala se naročito Izraela. Njihova ljutnja proti nepravdama bila je srdžba samog Jehove proti neprijateljima ovog izabranog naroda. Ako neki od njih, kao Izaija, misle na sveopću pravdu, to je stoga što se Izrael, koga je Bog izabrao, dizao tako visoko iznad ostalih naroda, da

119) Cfr. E. Borne, art. c. p. 162.
120) D. S., p. 67.
121) Ibid., pp. 67—74.
122) Ibid., p. 74.

će on prije ili kasnije biti smatran uzorom ostalima. Proroštvo je proširilo samo formu ali ne predmet pravednosti[123]).

Odlučan napredak u pogledu predmeta pravednosti ostvaren je onda tek, kad su granice domovine bile prekoračene, da se protegnu na univerzalnu zajednicu svih ljudi. A *čini nam se nesumnjivim,* kaže Bergson, da *ovaj drugi napredak, prijelaz od zatvorenog k otvorenom poretku, dugujemo kršćanstvu,* kao štogod prvi dugujemo židovskom proroštvu[124]). Zar bi čista filozofija bila mogla ostvariti ovaj napredak?

Ništa instruktivnijeg nego vidjeti kako su se filozofi dotakli ovog napretka, a ipak ga nisu ostvarili[125]).

Ne zadržavajmo se mnogo na Platonu, koji sigurno stavlja ideju čovjeka u nadosjetni svijet. Zar iz ovog njegova stava nije slijedilo, da svi ljudi imaju istu bit? A otud do ideje da su svi ljudi jednake vrijednosti ukoliko su ljudi, i da zajednička bit daje svima ista temeljna prava, trebalo je samo korak učiniti. Ali korak nije bio učinjen. Trebalo bi bilo osuditi ropstvo, odreći se grčke ideje da stranci, kao barbari, ne mogu imati nikakvih prava. Uostalom zar je to bila baš grčka ideja? Ta mi je, ako i ne izričito naglašenu, ali stvarno sadržanu, sretamo svagdje gdje kršćanstvo nije prodrlo, kod modernih kao i kod starih. U Kini na primjer, bilo je vrlo visokih moralnih nauka, ali one se nisu brinule za čovječanstvo; a da to i ne vele, one se zanimaju samo za kinesku zajednicu.

Istina, postojao je, prije kršćanstva, stoicizam: filozofi su proglasili da su svi ljudi braća i da je mudrac građanin svijeta. Ali ovo su bile riječi jednog shvaćenog ideala, ali shvaćenog možda kao neostvariva. Mi ne vidimo da bi i jedan od velikih stoika, i

123) Ibid., p. 76.
124) Ibid...: »Il ne nous paraît pas douteux que ce second progrès, le passage du clos à l' ouvert, soit dû au christianisme, comme le premier l' avait été au prophetisme juif«.
125) Ibid...

onaj koji je bio car[126]), smatrao mogućim da makne barijeru između slobodnog čovjeka i roba, između rimskog građanina i barbara[127]).

Trebalo je čekati kršćanstvo pa da ideja sveopćeg bratstva, koja uključuje jednakost prava i nepovrijedivost osobe, postane djelotvornom[128]). Reći će se možda da je djelovanje bilo polagano: osamnaest je stoljeća uistinu proteklo dok su ljudska prava bila proklamirana sa strane američkih puritanaca, koje doskora slijede ljudi francuske revolucije[129]). Ipak, to djelovanje počelo je s naučavanjem Evanđelja, da se beskonačno dalje nastavlja[130]). I to je bilo nešto posve drugo nego ideal, što su ga mudraci predložili čovječanstvu. To je bila poruka ljubavi, što je zvala ljubav.

Pravo govoreći — kaže Bergson — nije se ovdje radilo o kakvoj određenoj mudrosti, koja bi se sva dala sažeti u formule. Označen je više bio smjer i dana metoda[131]). Ali napor oko ostvarenja morao se neprestano obnavljati i on je, kod nekih barem, bio stvaralački napor. Metoda je bila u tom, da se pretpostavljalo kao moguće ono što je efektivno, u danom društvu, bilo nemoguće. Tek tim nastojanjem, koje sve prožimlje jedan te isti elan, došli smo do moderne ideje pravednosti, koja je, kako se vidi, židovsko-kršćanskog podrijetla[132]).

126) Marko Aurelije.

127) Ibid., pp. 76—77.

128) Ibid., »Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l' idée de fraternité universelle, laquelle implique l' égalité des droits et l' inviolabilité de la personne devint agissante«.

129) Bergson kao da zaboravlja, da su ta prava davno prije i ne na papiru nego faktično bila proklamirana ukidanjem ropstva. A i teorijski ih je davno prije proglasio Sv. Pavao, proglasili su ih crkveni oci. Cfr. o tome temeljitu studiju u Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, article Esclavage t. Ier. c. 1975 sqq.

130) Ibid.

131) Važno je notirati ovo poimanje kršćanstva: Za Bergsona ono nema ništa pravo određena, nego označuje više smjer i metodu. Mogli bi možda još dodati, da produljujemo piščevu misao: dan je bio samo elan.

132) Ibid., pp. 76, 77.

12. Bez moralnih stvaratelja, kao što vidimo, ne da se shvatiti moralni napredak, što ga je čovječanstvo ostvarilo[133]).

Taj se napredak ne da definirati prije nego je bio proveden, ali kad je jednom ostvaren onda se vidi sva njegova veličina. Pomislimo na »slobodu«, na »jednakost«, na »poštivanje prava« i vidjet ćemo kako je velik napredak ostvaren od vremena kad je vladao pojam »zatvorene pravde« pa do danas. Vidjeti ćemo da se tu *ne radi o razlici u stupnju nego, o radikalnoj razlici u naravi, »on verra qu'il n'y a pas une simple différence de degré, mais une différence radicale de nature, entre les deux idées de justice que nous avons distinguées, l' une close, l' autre ouverte«*[134]).

U praksi pojam »obaveze«, koji je inače plod naravnog morala, počne pomalo obuhvaćati i propise dinamičkog morala, ali filozof mora, ako neće da se teško prevari, razlikovati ova dva morala, koji niti su se jednako razvijali niti su istoga podrijetla[135]). U jednom slučaju radi se o infra-intelektualnom ili u najbolju ruku u intelektualnom, u drugom slučaju o supra-intelektualnom moralu. U jednom slučaju djeluju na nas društvo ili razum, u drugom mističke duše snagom svoga poziva i svoje emocije[136]).

Da čisto razumski moral ne može biti uspješan, to vidimo po moralu, što su ga zasnovali grčki filozofi[137]). Nikakav se cilj ne može čovjeku obligatno nametati, dok ga razum sam bude predlagao[138]). Što

133) Ibid., pp. 79, 80: »Quoi qu'on fasse, il faudra toujours revenir à la conception de créateurs moraux, qui se représentent par la pensée une nouvelle atmosphère sociale, un milieu dans lequel il ferait mieux vivre, je veux dire une société telle que, si les hommes en faisaient l' expérience, ils ne voudraient pas revenir à leur ancien état. Ainsi seulement se définira le progrès moral; ...«

134) Ibid., p. 80.

135) Ibid.

136) Ibid., p. 84, 85.

137) Ibid., p. 89: »En y regaradant de près, on verrait que cette morale ne s'est jamais suffi à elle-même«.

138) Ibid.: »...aucune fin ...ne s'imposera d' une madière obligatoire en tant que simpliment proposée par la raison«. — »Bref, et pour tout résumer, il ne peut être question de fonder la morale sur le culte de la raison«.

više postoji opasnost, da oslanjajući se u moralu na sam razum dođemo do egoističnih rješenja[139]) individualnih ili socijalnih.

Ali otkad su se pojavile neke privilegirane duše, koje su se osjećale srodnim svim drugim dušama, opasnost je uklonjena. One, mjesto da ostanu u granicama skupine i da se drže solidarnosti, što ju je narav postavila, obratile su se čovječanstvu uopće u elanu ljubavi[140]). Stvaralačka emocija, koja je podizala ove privilegirane duše i koja je bila izljev životne snage, *un débordement de vitalité,* razasula se je oko njih. Zanešene, one su širile zanos, koji se nikad nije potpuno utrnuo i koji uvijek može planuti. Danas, kad u mislima uskrisimo ove velike ljude dobra, kad ih slušamo kako govore, kad ih gledamo kako rade, mi osjećamo da nam saopćuju svoj žar i da nas vuku svojim gibanjem. Tu se više ne radi o kakvom ublaženom prisiljavanju, tu se radi o privlačivosti, koja je u nekom smislu neodoljiva[141]).

Pravi mistici jednostavno se otvore valu, koji provaljuje u njih. Sigurni za se, jer osjećaju u sebi *nešto boljeg nego su oni sami, »parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux«,* oni postaju ljudi velikih akcija, na iznenađenje onima, kojima misticizam znači samo viđenje, zanos, ekstazu. Ono što su oni pustili da uniđe u njih, to je izobilje, koje preko njih, hoće da dođe i do drugih ljudi. Potrebu, da razaspu oko sebe ono, što su primili, oni osjećaju kao elan ljubavi. Ljubavi, kojoj svaki od njih utisne znak svoje ličnosti. Ljubavi, koja je tada u svakom od njih sasvim nova emocija, sposobna da dadne ljudskom životu drugu snagu i koji tu ljubav mogu komunicirati drugima[142]).

Ali treba poći još dalje.

Ako riječ koga velikog mistika, ili koga od njegovih sljedbenika, nailazi na odjek u ovom ili u onom

139) Ibid., p. 93: »Que va donc faire l' intelligence? — Elle ira tout droit aux solutions égoistes«.
140) Ibid., p. 96.
141) Ibid., p. 97.
142) Ibid., p. 101.

od nas, nije li to stoga što u nama možda drijema mistik, koji čeka samo priliku da se probudi[143]) ?

U svakom slučaju sve ostaje tamno u našem životu, ako se držimo društvenih manifestacija njegovih ili razuma. Sve se naprotiv osvijetljuje, ako iznad ovih manifestacija i iznad razuma pođemo tražiti objašnjenje na izvoru samog života, dajući dakako riječi život najšire značenje koje bi trebao da ima[144]).

„Nadnaravnost dinamičke religije"

13. Sam dakle razum ne vodi, po Bergsonu, punini života.

Više još nego u moralu, to se opaža u religiji. Onoj *statičkoj religiji,* koju bi smo mogli nazvati »naravnom religijom« čovječanstva[145]), koju je ono ispovijedalo u raznim oblicima kroz tisuće godina. Kakav skup zabluda, kakvo poniženje za razum, da je tako nisko bio pao! Uzalud ćemo si govoriti, da su to apsurdnosti, to je povijest roda ljudskoga. I kad čovjek prolazi čitavim drugim[146]) poglavljem Bergsonova djela ne može uistinu a da ne prizna: to su stranice povijesti nas ljudi, našeg ljudskog roda, to su naša prošla lutanja. Kako je čovjek do tih granica mogao doći? Jedino objašnjenje, što ga Bergson daje to je — slabost razuma.

Razum je rastvarao društveni život[147]) i pred perspektivima smrti, ubijao volju za život[148]). Narav, da se obrani, reagirala je i u tim reakcijama došla do najvećih zastranjenja. Došlo je tako do stvaranja

143) Ibid. Riječi u originalu citirane su na naslovnoj stranici.
144) Ibid., pp. 102, 103. Aluzija na jednu od omiljelih ideja piščevih: život, životni elan — izvor svega što postoji.
145) Ibid., p. 197. U kom smislu je ova religija naravna? U tom da ona označuje jedan zastoj u razvoju: »Ajoutons qu'elle était naturelle, car l' espèce humanine marque une certaine étape de l' évolution vitale: là s'est arreté à un moment donné, le mouvement en avant;...«
146) »La religion statique«, (pp. 105—222.).
147) Ibid., p. 127.
148) Ibid., p. 137, 147, 219.

naravne religije, koja je fatalno bila *infra-intelektualna i izvanjska*[149]), i koja zapravo označuje jedan momenat zastoja u razvoju čovječanstva[150]).

Trebalo je da dođe do jednog posve novog *napora*, — koji je mogao da se i ne zbude, — pa da se čovjek prestane okretati na mjestu da se ponovno uklopi u struju razvoja[151]), da se od infra-intelektualnog poretka vine do *supra-intelektualnog*, od statičke do *dinamičke religije*. Trebalo je da čovjek, ne prolazeći ni kroz kakve posredne religiozne oblike, — koji se uostalom ne mogu ni uspoređivati s dinamičkom religijom[152]), — pređe jednom posve različitom, nutarnjem, višem vjerskom životu.

Držati, da bi se to moglo ostvariti pomoću razuma ili barem pomoću samog razuma, na to nije trebalo misliti. Radilo se uistinu o tom, veli Bergson, da se dođe u dodir s onom višom životnom, stvaralačkom energijom, a razum za to nije bio sposoban. Razum bi nam u najboljem slučaju bio mogao dopustiti *da shvatimo mogućnost takvog čega, samoj toj realnosti on se ne bi bio mogao dovinuti.* Ali mi znamo, — kaže Bergson, — da je oko razuma ostao trag neodređene i prolazne *intuicije*[153]). Zar se ne bi moglo tu intuiciju *ustaliti, pojačati* i *naročito popuniti je djelovanjem?* Ona i tako nije postala »čisto gledanje« nego stoga, što je njezin početak oslabio u njoj[154]).

149) Ibid., pp. 197, 198.

150) Ibid., p. 197.

151) Ibid., p. 198. »Plus tard, et par un effort qui aurait pu ne pas se produire, l' homme s'est arraché à son tournoiement sur place; il s'est inseré de nouveau, en le prolongeant, dans le courant évolutif«.

152) Ibid., p. 198: »Nous n'y voyons, pour notre part, rien d' absolument nouveau, rien de comparable à la religion dynamique, rien que des variations sur le double thème de l' animisme élémentaire et de la magie«.

153) Evolutivna koncepcija piščeva o razvoju intelektualnih sposobnosti čovjekovih.

154) Ibid., p. 226: »Mais nous savons qu'autour de l' intelligence est restée une frange d' intuition, vague et evanouissante. Ne pourrait-on pas la fixer, l' intensifer, et surtout la compléter en action, car elle n' est devenue pure vision que par un affaiblissement de son principe...«

Ali kad se nađe duša sposobna i dostojna ovoga napora[155]), dosta će joj biti, da se prepusti i da osjeti kako u nju prodire *biće, koje može neizmjerno više nego ona.* Da prodire u nju a da ipak njena ličnost ostane što jest, da ne bude apsorbirana u ličnosti tog novog bića kao željezo u vatri[156]). Da ne iščezne, nego da bude transformirana i da počne živiti novim životom, da se otrgne tako od svih pojedinačnih stvari, ali da ljubi život ukoliko je njezin život otsad nerazdruživo vezan uza svoj početak, da mu se raduje i da ljubi ono, što je sama ljubav. Da ljubi i društvo, zapravo čitavo čovječanstvo, i da mu se daje, ali od suviška; da ga ljubi ljubavlju, koja je početak njegov[157]).

Promjena, do koje će na taj način doći bit će tolika, da će se postaviti pitanje ima li uopće smisla još govoriti o religiji, ili religioznom životu. Ili bolje rečeno, je li imalo smisla upotrebljavati te izraze kad se radilo o naravnoj, statičkoj religiji[158]). Otsad, neće više biti brige za budućnost, neće nemirnog obraćanja samom sebi, religiozni život, kojim će se početi živjeti to će biti *mistički* život[159]).

Bergson naglasuje da pod mističkim životom ne misli kakavgod, možda približno mistički život. Ne, za nj je pravi mistički život rijetkost, »*le mysticisme pur est une essence rare*«. Sretamo ga doduše često u razvodnjenom stanju. On i kao takav komunicira masi u koju se pomiješao svoju boju, i svoj miris i potrebno je, da on među njom ostane, jer tako se nametao i nametat će se svijetu. Kad ga ovakva pro-

155) Ibid: »Une âme capable et digne de cet effort...«

156) Ibid.: »Il lui suffirait de sentir qu'elle se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensement plus qu' elle, comme le fer par le feu qui le rougit«.

157) Ibid., pp. 226, 227.

158) Bergson odgovara, da se ipak može govoriti u oba slučaja o religiji ukoliko je funkcija i dinamičke religije pribaviti sigurnost i vedrinu, koju hoće da pribavi statička religija. Ali to ne znači da su u svojoj biti identične. »C'est bien à une religion qu'on a encore affaire, mais à une religion nouvelle«. Ibid., p. 230.

159) Ibid., p. 227.

matramo, čini nam se da od njeg do pravog misticizma postoji serija prijelaza, da se radi o razlici u stupnju između ovih prelaznih stanja i čistog misticizma ,a u stvari radi se o *radikalnoj diferenciji,* koja je u samoj naravi njihovoj[160]).

14. Pravi je dakle misticizam rijetkost, jer doći do njeg znači nadići narav i naravnu religiju[161]), znači poći još dalje nego je došla duhovna struja, što je jurnula kroz materiju[162]), znači dići se do tamo, dokle je ova struja valjda htjela, ali dokle nije mogla doći[163]). Jer taj se misticizam *igra s naravnim zaprekama.* I kad bi svi ljudi mogli naravno doći dokle dolazi mistik, narav se u svom razvoju ne bi bila zaustavila na ljudskom rodu, ona bi se više bila digla, jer mistik je uistinu više nego čovjek. Rijetkost misticizma nije prema tome stvar slučajnosti, *misticizam je izniman zbog same svoje naravi*[164]).

Ipak kad mistik govori, kod većine ljudi ima nešto, što nezamjetno odgovara njegovom glasu. On nam otkriva, ili bolje rečeno on bi nam otkrio, kad bi mi to htjeli, jednu divnu perspektivu. Ali mi toga nećemo, *i većinom, mi to ne bi smo ni mogli htjeti. Napor bi nadilazio naše sile i on bi nas slomio*[165]).

160) Ibid.: »... on apercevrait une série de transitions, et comme des différences de degré, là ou réelement il y a une différence radicale de nature«. Cfr. p. 229, gdje se ponavlja ista misao.

161) Ibid., p. 230.

162) Pisac aludira na razvoj, kako ga on poima: jedna duhovna struja juri kroz materiju, ali je na raznim točkama zaustavljena zaprekama.

163) Ibid., p. 228.

164) Ibid.: »Si tous les hommes, si beaucoup d' hommes pouvaient monter aussi haut que cet homme privilégié, ce n' est pas à l' espèce humanie que la nature se fut arrêtée, car celui-là est en réalité plus qu' homme. — Ce n'est donc pas par accident, c'est en vertu de son essence même que le vraï mysticisme est exceptionnel«.

165) Ibid.: »Mais quand il parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho. Il nous découvre, ou plutôt il nous découvrirait une perspective merveilleuse si nous le voulions: nous ne le voulons pas et, le plus souvent, nous ne pourrions pas le vouloir; l' effort nous briserait«.

Uza sve to čar je proizveden i on sam pokazuje nam, kako je vulgarno sve, čemu smo se dotad divili. Slično kao što se događa, kad genijalan umjetnik proizvede djelo koje nadilazi naše sile: mi ne uspijevamo da asimiliramo njegovu duhovnu snagu, ali samo naše udivljenje pokazuje nam, kako je prosto ono čim smo se dotad zanosili. Tako i statička religija uzalud dalje postoji: kad se pojavio istinski, veliki misticizam, ona se ne usuđuje biti ono što je bila. A kako je sama nesposobna da se digne tako visoko, ona će se otsad zadovoljiti time, da oponaša geste, držanje i govor mističke religije[166]).

Velika većina ljudi moći će ne znati matematike, premda će se diviti matematskom geniju Descartesa i Newtona. Ali oni, koji su se izdaleka poklonili pred mističkom riječi, *jer su u dnu samih sebe čuli njezin slabi odjek,* neće ostati indiferentni prema onome što im ona navješćuje. Ako su već imali neku vjeru pa neće ili ne mogu da se je oslobode, oni će se uvjeravati, da će se ta vjera transformirati i time će je zaista preobraziti: njezini će elementi ostati, ali magnetizirani i okrenuti, ovom magnetizacijom, drugim smjerom. Zbog toga će se dogoditi, da će povjesničar religija u kakvom neodređenom mističkom vjerovanju, koje se raširilo među ljudima, naići na mitske i čak magične elemente. On će međutim tako dokazati da postoji statička religija koja je čovjeku naravna i u kojoj su ovakvi elementi obična stvar. Ali ako ostane pri tom, on će bit zanemario nešto i možda *bitno*[167]), što se dakako može sresti samo u pravom misticizmu.

Po sebi međutim ovakav stav historičara ne smije nas iznenaditi, jer ljudi su, kao što ćemo vidjeti, već odavna kušali da se približe pravom misticizmu.

166) Ibid., pp. 228, 229.

167) Ibid., p. 230.

Nepotpuni misticizam kod Grka i Indijaca

15. Odavna je čovjek nastojao da nadiđe razum, odavna je on pokušavao, da iznad razuma dođe do viđenja, dodira, do objave nadosjetne stvarnosti, »*par delà l' intelligence* (arriver à) *une vision, un contact, la révélation d' une réalité transcendente*«[168]. To znači, da su mnogi prvi potezi misticizma, ili točnije rečeno, kako se Bergson izražava, obrisi misticizma[169]) bili pokušavani već prije pojave kršćanstva. Važno je ipak odmah naglasiti, da za Bergsona nijedan od ovih prošlih napora i pokušaja nije uspio prije nego se kršćanstvo pojavilo[170]).

Promotrimo uistinu, šta kaže Bergson o tim pokušajima.

Među obrise misticizma stavit ćemo najprije izvjesne strane poganskih misterija. No riječ nas ne smije prevariti: *većina misterija nije imala ništa mističkog*[171]). Oni su se vezali uz postojeću religiju, koja je smatrala posve naravnim da ih nalazi uza se. Oni su slavili iste bogove. Oni su samo pojačavali kod »upućenih« vjerski duh i članovi zatvorenih društava držali su da su bliže bogu koga su zazivali. U izvjesnom smislu, bog je bio prisutan: upućeni su nekoliko učestvovali na njegovom životu. Većina auktora insistira na zanosnim scenama, gdje je bog tobože istinski obuzimao dušu, koja bi ga zazivala[172]). Razumije se da su to bile samo iluzije pristalica misterija.

U Grčkoj filozofiji nailazimo također na pokušaje približavanja misticizmu. Istina je, da je ta filozofija bila čisto racionalna. Ona je digla ljudski razum do najvećeg stupnja apstrakcije i općenito-

168) Ibid., p. 234, 235.
169) Ibid., p. 231: »les esquisses du mysticisme«.
170) Ibid., pp. 242, 243.
171) Ibid,, p. 231: »Il ne faudrait pas que le mot nous fît illusion: la plupart des mystères n'eurent rien de mystique«.
172) Ibid., pp. 231, 232: Po čitavom kontekstu se vidi da Bergson ovdje izlaže samo subjektivno shvaćanje »upućenih«, onako kako ga nalazi opisana kod raznih auktora.

sti i dala dialektičkim funkcijama duha toliko snage i gipkosti, da još i danas, kad hoćemo da se u tom vježbamo, od Grka se tome učimo. Ipak treba spomenuti, da na početku ove filozofije sretamo poticaje i nefilozofske naravi. I još više to, da je nauka, do koje je konačno ovaj filozofski pokret dospio i u kome je helenska misao našla svoje usavršenje, htjela nadići čisti razum[173]).Preko pitagorizma orfizam nadahnjuje platonizam. Istina, kod Aristotela nema ni traga tome, nema ni kod njegovih neposrednih nasljednika. Ali Plotinova filozofija, kojom se završava ovaj pokret i koja duguje isto toliko Aristotelu kao i Platonu, nesumnjivo je mističke naravi. Otud bi se moglo zaključiti, da je to bila jedna ekstra-racionalna sila koja je proizvela ovaj pokret; koja ga je privela k završetku, iznad razuma. Ovo tumačenje nije dakako jedino. Postoji i jedno drugo tumačenje, koje međutim u biti ne mijenja narav ovoga pokušaja[174]).

Može se pretpostaviti, da je razvitak grčke misli bio isključivo djelo razuma i da se uz njeg i nezavisno o njem, u velikim razmacima pojavilo kod nekih predisponiranih duša nastojanje, da iznad razuma, pođu tražiti viđenje, dodir, otkriće transcendentne stvarnosti. Ovaj napor nikad nije uspio, ali svaki put nešto bi od njega ostalo[175]). No kakogod pretpostavljali odnošaj među ove dvije struje, jedne, koja je intelektualna, i druge, koja je ekstra-intelektualna, *tek kad dođemo na kraj moći ćemo ovu posljednju struju nazvati supra-intelektualnom ili mističkom*[176]). Drugim riječima prije nego smo vidjeli

173) Ibid., p. 233, 234: »Deux points sont pourtant à noter. Le premier est qu'à l' origine de ce grand mouvement il y eut une impulsion ou une secousse qui ne fut pas d' ordre philosophique. Le second est que la doctrine à laquelle le mouvement aboutit, et où la pensée hellénique trouva son achevément, prétendit dépasser la pure raison«.
174) Ibid., p. 234.
175) Ibid., pp. 234, 235.
176) Ibid., p. 235: »Mais de quelque manière qu'on se représente le rapport entre les deux courants, l'un intellectuel, l' autre extra — intellectuel, c' est seulement en se plaçant au terme qu'on peut qualifier celui-ci de supra-intellectuel ou de mystique. . . .«

značajke pravoga misticizma nemamo uopće prava da neki misticizam nazovemo misticizmom u potpunom značenju ove riječi[177]).

Međutim problem baš i jest u tome, da li je ovaj pokret završio s potpunim misticizmom. Riječima se, kaže Bergson, može dati smisao koji hoće uz uvjet da ih se najprije definira.

Šta dakle da razumijevamo pod potpunim misticizmom?

Potpuni misticizam (l' aboutissement du mysticisme) znači dolaženje u dodir, i prema tome djelomično podudaranje sa stvaralačkim nastojanjem što ga život očituje. Ovo je nastojanje od Boga, ako nije Bog sam. Stoga veliki mistik bit će ličnost, koja će nadići granice, što ih vrsti određuje materijalnost i koja će tako nastaviti i produljiti božansko djelovanje. To je naša definicija, zaključuje Bergson[178]). Slobodni smo da je postavimo pitajući se dakako, da li se ona ikad u praksi primjenjuje.

Što se tiče Plotina, nema nikakve sumnje, kaže Bergson, njemu je bilo dano da vidi obećanu zemlju, *a ipak ne da stupi na njeno tlo*[179]). On je išao do ekstaze, do stanja, u kom duša osjeća ili drži da osjeća, da je u prisutnosti Božijoj, jer je osvijetljena njegovim svijetlom. On nije prešao ove posljednje etape, da dođe do točke gdje, prijelazom kontemplacije u akciju, ljudska se volja pomiješa s božanskom voljom. On se smatrao na vrhuncu: ići dalje bilo bi značilo za nj silaziti. On je to izrazio divnim riječima, *a ipak to nisu riječi punog misticizma,* jer on kaže da je »akcija oslabljenje kontemplacije«. Nisu stoga, jer — to Bergson ne veli, ali to se da razabrati po kontekstu — akcija je dio kontemplativnog života i kontemplativni, mistički život bitno je aktivni život.

177) Time B. zapravo izjavljuje, da jedini kriterij koji može služiti kao mjerilo svakog misticizma to je potpuni misticizam, a on je — vidjet ćemo — po njegovom shvaćanju jedino kršćanski misticizam.

178) Ibid.: »A nos yeux l' aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l' effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignés à l' espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l' action divine. Telle est notre définition«. Vidjet ćemo u zasebnom dijelu ove studije šta treba misliti o ovoj definiciji. Bilo bi prerano ispitivati njen smisao i vrijednost prije nego odredimo opće značenje Bergsonova »kršćanstva«.

179) Ibid., p. 236: »Il lui fut donné de voir la terre promise, mais non pas d' en fouler le sol«.

Plotin time ostaje vjeran grčkom intelektualizmu, koga doduše jako prožimlje mističnošću, ali ga ne napušta. *Stoga treba zaključiti, da grčka misao nije dosegla misticizma u apsolutnom značenju u kome smo ga uzeli.* On je htio da ga dosegne, on je više puta pokucao na njegova vrata, ali to je puka virtualnost. Vrata su se sve jače i jače odškrinjavala, ali mu nikad čitavome nisu dala da prođe[180]).

16. Što vidimo kod Grka, vidimo u nekom obliku i kod Indijaca. Indija je oduvijek imala »naravnu« religiju sličnu grčkoj; postojali su bogovi, kao i kod Grka, kult i ceremonije bile su analogne njihovima[181]). Ali budizam je htio da sve to nadvisi. On je smatrao, da je i bogovima kao i ljudima potrebno da budu oslobođeni od materijalnih spona i indijski su mislioci nastojali poći mističkim putem[182]).

Pitanje je sad samo, dokle je indijska misao došla u tom nastojanju. Radi se, razumije se, o nekadanjoj Indiji, dok je sama bila, dok nije podnijela zapadnjačkog utjecaja ili se digla proti njemu. Nesumnjivo je, vidjeli smo, da je ona imala statičku, naravnu religiju. Je li ona uspjela da se otme naravi

180) Ibid.: »Par là il reste fidèle à l' intellectualisme grec, il le résume même dans une formule saisissante; du moins l' a-t-il fortement imprégne, de mysticité. En un mot, le mysticisme, au sens absolu où nous convenons de le prendre, n' a pas été atteint par la pensée hellénique. Il aurait sans doute voulu être; il a, simple virtualité, plusieurs fois frappé à la porte. Celle-ci s' est entrebaillée de plus en plus largement, mais ne l'a jamais laissé passer tout entier«.

181) Bergson nema nikako namjere, da do kraja povuče paralelu između jednih i drugih. Isto tako on naglašuje, da uopće ne kani na ovom mjestu rezimirati indijsku misao.

182) Ibid., pp. 237, 238.

i da skoči van naravi[183])? Bergson ne misli da jest. Da je pokušavala skočiti toga ne poriče, ali drži da je elan ili bio nedovoljan ili naišao na zapreke, koje su ga u tome spriječile[184]).

Bile su dvije glavne metode kojim je indijska duša pokušala to ostvariti.

Jedna je od njih bila istodobno fiziološka i psihološka. Daleke tragove te metode sretamo kod Indijaca i Iranaca prije nego su se odijelili. Ona se sastojala u upotrebljavanju opojnog pića zvanog »soma«. Pijući ga došli bi do neke božanske opojenosti slične onoj, što su je kod Grka žarki pristalice boga Dionisosa očekivali od vina. Kasnije su se osim toga služili čitavim nizom vježbi, kojima je bila svrha da prekinu osjećanje, uspore umnu djelatnost, konačno da proizvedu stanja slična hipnozi. Sistematizaciju svega toga provela je »Yoga«[185]).

Ali zar je to bio misticizam kako je bio definiran? Ta hipnotička stanja, Bergson se žuri da nam odgovori, nemaju po sebi ništa mistična. Jedino što ona mogu učiniti to je pripraviti pravi misticizam ukoliko sugeriraju mogućnost njegovu[186]). Oni po svojoj formi, ukoliko ocrtavaju viđenja, ekstaze, prekidanje kritičkog stava razuma, — imaju nešto, što bi se moglo napuniti pravom mističkom materijom. Takvo mora da je bilo značenje vježbi koje je konačno organizirala »Yoga«. No to je bio tek prvi pokušaj misticizma[187]).

Druga metoda bila je, barem prvotno, spekulativna. Indijac je od najstarijih vremena spekulirao o

183) Ibid., p. 238: »Statique ou dynamique, en effet, nous prenons la religion à ses origines. Nous avons trouvé que la première était préfigurée dans la nature; nous voyons maintenant dans la seconde un bond hors de la nature...«

184) Ibid

185) Ibid

186) Razumije se, da je s ispravnog kršćanskog stajališta i to preveć reći. Specifičnost kršćanskog misticizma odveć je iznad svega, što se ovdje spominje a da bi se, i u samoj formi, kako je B. shvaća, mogla naći kakva sličnost između kršćanskog i indijskog misticizma.

187) Ibid., p. 239: »Le mysticisme n'y était qu'a l' état d'ébauche;...«

biću uopće, o naravi, o životu. Ali to njegovo nastojanje nije urodilo uspjehom kao kod Grka. Život je za nj bio zlo i zato je glavni problem bio za nj: kako pobjeći od života. O tome je spekulirao brahmanizam, budizam i jainizam. Oni su propovijedali svoju nauku apelirajući — tako barem izgleda u prvi mah — na razum. Gledajući ipak bolje, vidi se, da je uvjerenje, što su ga oni htjeli da proizvedu, bilo daleko od čisto intelektualne naravi.

Već u brahmanizmu posljednje uvjerenje ne postizava se naukom nego viđenjem, što ga daje onaj koji je vidio[188]). Budizam, kolikogod s jedne strane bio učeniji, toliko je s druge strane bio mističkiji. Stanje, kome on hoće da dovede nalazi se iznad sreće i trpnje, iznad svijesti. U nirvanu se dolazi kroz cio niz stanja i po nekoj mističkoj disciplini. A ne smije se zaboraviti ni to, da se na početku Budine misije nalazi rasvijetljenje, što ga je primio u mladosti. Dakako, da sve što se u budizmu da izraziti riječima može se smatrati filozofijom. No ono što je u njem *bitno to je objava koja nadilazi razum kao i riječi*[189]). To je uvjerenje, koje se postepeno dobiva i naglo steče, da se naime došlo do cilja, da je svršena trpnja, koja je zapravo jedino određena u životu.

Uzevši u obzir, da se ovdje ne radi o teoriji, nego o iskustvu, koje mnogo sliči ekstazi, i da duša, koja bi pošla ovim putem ne bi uspjela jedino stoga, što bi se zaustavila na pô puta, — otkinula se naime od ljudskog života, ali ne došla do božanskog, — moglo bi se u budizmu gledati misticizam. A ipak budizam nije potpuni misticizam. *Potpuni misticizam bio bi u djelovanju, stvaranju i ljubavi*[190]).

188) Ibid p. 240: »la conviction dernière... consiste en une vision communiquée par celui qui a vu«.

189) Ibid., p: »l' essentiel est la révélation définitive, transcendente à la raison comme à la parole«.

190) Ibid., pp. 240, 241: »Si nous considérons que nous n'avons pas affaire ici à une vue théorique, mais à une expérience qui ressemble beaucoup à une extase, que dans un effort de coïncider avec l' élan créateur une âme pourrait prendre la voie ainsi décrite et n' échouerait que parce qu'

Ovim nije rečeno da budizam nije znao za ljubav. On ju je preporučivao i primjerom pokazivao. Ali u njoj nije bilo topline. Kao što je vrlo ispravno rekao jedan povjesničar, budizam nije znao za *»potpuni i tajinstveni dar samoga sebe«*. Dodajmo još k tomu, — iako je to u biti možda isto, — da on nije vjerovao u uspjeh ljudskog djelovanja. On se nije u nj pouzdavao. Potpuni bi misticizam išao dotle. Njega moguće sretamo u Indiji, ali mnogo kasnije. Nailazimo na žarku ljubav i misticizam sličan kršćanskome kod jednog Ramakrišne i jednog Vivekanande. No ne zaboravimo, da se u tom invervalu pojavilo kršćanstvo. Njegov je utjecaj, — koji je uostalom došao preko islama, — bio vrlo površan; ali predisponiranim dušama dosta je jedna sugestija, jedan znak.

A recimo da direktni utjecaj kršćanstva kao dogme nije direktno nikako djelovao u Indiji, on je ipak mogao djelovati kao parfum, koji je prožeo čitavu zapadnu civilizaciju i koji ona nosi svagdje sa sobom čak i u svom industrijalizmu. On je tako i djelovao. On je oslobodio indijski duh od pesimizma i neaktivnosti, što su dolazili od nemoći pred prirodom i pred gladu, što ju je priroda uzrokovala. Strojevi su povećali proizvodnju zemlje i time je dubokih uzroka očaju nestalo. To je i mističkom životu, tamo gdje je postojao, dalo novih poticaja. Misticizam se više nije morao zaustavljati pred nemogućnošću rada. Duša mjesto da se uvuče u se, otvoriće se širom sveopćoj ljubavi. A to su sve omogućili zapadnjački iznalasci, oni su dopustili misticizmu u Indiji, da pođe do kraja. No toga svega nije bilo do pojave kršćanstva[191]).

Iz svega dakle ovog treba zaključiti, da potpunog misticizma nije bilo ni u Grčkoj ni u staroj Indiji, sad zbog tog što je elan bio nedovoljan, sad stoga što su mu se protivile materijalne prilike ili jedan odveć uzak intelektualizam[192]). Pravi misticizam kad se u određenom momentu pojavi, pokazati će nam retrospektivno ono što ga je pripravilo, kao što vulkan, koji najednom izbije, osvijetljuje dugu seriju prošlih potresa[193]).

elle se serait arretée à mi — chemin, detachée de la vie humaine mais n'atteignant pas à la vie divine, suspendue entre deux actvités dans le vertige du néant, nous n'hésiterons pas à voir dans le Bouddhisme un mysticisme. Mais nous comprendrons pourquoi le Bouddhisme n'est pas un mysticisme complet. Culi-ci serait action, création, amour«.

191) Ibid., p. 242.

Jedini potpuni misticizam — kršćanski misticizam

17. Proti onima, koji su indentificirali sve misticizme, ne praveći među njima nikakve razlike, Bergson je pokazao, da nijedan misticizam, prije kršćanstva, nije bio autentični misticizam. Bez polemike, kako dolikuje filozofu, on je obrazložio svoje stajalište dokazavši da su sve ono bili samo pokušaji, bez potpunog i pravog uspjeha.

Ne mijenjajući svoga mirnog filozofskog stava, kad počinje govoriti o kršćanskom misticizmu, Bergson ipak ne može a da smjesta ne počne odgovarati onima, koji su bez pravog poznavanja stvari, blatili kroz decenije taj kršćanski misticizam. Trebalo je hrabrosti, da čovjek ovako ustane proti jednom dobrom dijelu svojih suvremenika, ali ta gesta hrabrosti, iako vrlo zaslužna, nije, vidi se, Bergsonu teška; ona je rezultanta dugih refleksija i postepeno stvaranog i učvršćivanog uvjerenja.

Bez uvoda stoga, bez kakvog nastojanja da predobije naklonost čitatelja, Bergson odlučno i bez oklijevanja kaže: *potpuni misticizam to je misticizam velikih kršćanskih mistika*[194]).

Puštajući momentano po strani njihovo kršćanstvo, materiju misticizma, i promatrajući samo formu, nema sumnje — veli Bergson, — da je većina

192) Ibid: »Concluons donc que ni dans la Grèce ni dans l' Inde antique il n'y eut de mysticisme complet, tantôt parce que l' élan fut insuffisant, tantôt parce, qu'il fut contrarié par les circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite.

193) Ibid.

194) Ibid., p. 243: »Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens«.

od njih prošla kroz stanja, koja sliče raznim točkama, do kojih je došao stari misticizam. Ali kroz ta stanja, oni su samo prošli. Skupivši se sami u se, da se pruže u smjeru jednog posve novog napora, oni su probili nasip. Jedna ih je silna životna struja opet pograbila; od njihovog pojačanog života razvila se energija, smionost, neobično velika idejna i ostvarivalačka snaga[195]. Kad čovjek pomišlja šta su u području djelovanja izvršili jedan sveti Pavao, jedna sveta Terezija, jedna sveta Katarina Sijenska, jedan sveti Franjo, jedna Ivana Arška i toliko drugih! Svi ovi aktiviteti bili su upotrebljeni za širenje kršćanstva[196].

Po sebi je život i rad ovih mistika, nešto tako veličanstvena, *da se čovjek*, kaže Bergson, *mora pitati, kako su mogli biti ubrajani među bolesne ljude.* Istina, mi živimo u stanju nestalne ravnoteže, i prosječno duševno i tjelesno zdravlje dosta je teško definirati. *Postoji ipak čvrsto ustaljeno, vanredno intelektualno zdravlje, koje se bez poteškoće prepoznaje.* Ono se očituje: voljom za rad, sposobnošću da se čovjek adaptira i readaptira prilikama, čvrstoćom s kojom je spojena gipkost, proročkim razlikovanjem mogućeg od nemogućeg, duhom jednostavnosti, koji pobjeđuje sve komplikovanosti, i konačno superiorno zdravim razumom[197]. *A zar to nije ono*

195) Ibid.: »Il n'est pas douteux que la plupart aient passé par des états qui ressemblent aux divers points d' aboutissement du mysticisme antique. Mais ils n'ont fait qu'y passer: se ramassant sur eux mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue; un immense, courant de vie les a ressaisis; de leur vitalité accrue s'est dégagée une energie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaire«.

196) Ibid... Begson dodaje: »Il y a des exceptions cependant, et le cas de Jeanne d' Arc suffirait à montrer que la forme est séparable de la matière«. Šta treba o ovome misliti vidjet ćemo kasnije. Primijetimo već zasad, da B. neopravdano odvaja svetost sv. Ivane od Arka od ostalih svetaca i svetica. Njena nacionalna misija, na koju B. aludira, nije »constitutivum formale« njezine svetosti.

197) »U n b o n s e n s s u p é r i e u r« dosta je teško prevesti. Možda bi se moglo reći i superiorno zdravo suđenje. Izgleda ipak da je s e n s ispravnije prevesti riječju razum, jer suđenje je samo jedna funkcija uma, dok sens uključuje više nego suđenje.

što se nalazi kod velikih mistika? I zar oni upravo ne bi mogli poslužiti da se po njima definira intelektualna krepost, »la robustesse intellectuelle?«[198])

Kako se onda moglo dogoditi, da su neki o tome drugačije sudili? Tako jedino, da su prosuđivali nenormalna prelazna stanja, koja kod njih često prethode definitivnom preobraženju. Oni govore o njihovim viđenjima, njihovim ekstazama, njihovim zanosima. To su pojave, kažu oni, koje se vide i kod bolesnih ljudi, i koje su sastavni dio njihove bolesti. U tom smislu napisao je nedavno *Pierre Janet* svoje djelo »*De l'angoisse à l'extase*«, u kome ekstazu promatra kao psihasteničnu pojavu. Ali Pierre Janet se prevario[199].

Ima bolesnih stanja, kaže Bergson, koja su imitacije zdravih stanja: ova su uza sve to zdrava, a ona bolesna. Neka luđak smatra sam sebe carem; neka svojim gestama, svojim riječima, i svojim činima dadne sistematski napoleonsko ponašanje, i u tome će upravo biti njegova ludost: no hoće li zbog toga šta pasti na Napoleona? Isto tako može se parodirati misticizam i to će onda biti mistička ludost: zar će otud slijediti, da je misticizam ludost?[200] Nitko ne može poreći, da su ekstaze, viđenja i zanosi nenormalna stanja i da je teško razlikovati između nenormalna i bolesna. To je bilo mišljenje samih velikih mistika. Oni su prvi upozoravali svoje učenike, da se čuvaju vizija, koje bi mogle biti čisto halucinatorske naravi. A svojim vlastitim viđenjima, kad su ih imali, poklanjali

198) Ibid., pp. 243, 244: »Quand on prend ainsi à son terme l' évolution intérieure des grands mystiques, on se demande, comment ils ont pu être assimilés à des malades. Certes nous vivons dans un état d' équilibre instable, et la santé moyenne de l' esprit, comme d' ailleur celle du corps, est chose malaisée à définir. Il y a pourtant une santé intellectuelle solidement assise, exceptionnelle, qui se reconnait sans peine. Elle se manifeste par le goût de l' action, la faculté de s' adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l' impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur. N'est-ce pas précisément se qu'on trouve chez les mystiques dont nous parlons? Et ne pourraient-ils pas servir à la définition même de la robustesse intellectuelle?«

199) Ibid., p. 244.

200) Ibid.

su općenito sporednu važnost: to su događaji što se dese na putu. Njih treba preći, pustiti također za sobom zanose i ekstaze, da se dođe do kraja, koji je u tom da se ljudska volja identificira s božanskom voljom[201]).

Stvar će nam biti još jasnija, ako pomislimo na poremećenje, koje nastaje pri prijelazu od statičkog poretka k dinamičkome, od zatvorena otvorenome, od običnog života mističkome. Kad su velike dubine duše pokrenute, ono što izbije na površinu i dođe do svijesti zauzme u njoj, ako je intenzitet dovoljan, oblik slike ili uzbuđenja. A slika je najčešće čista halucinacija, kao i uzbuđenje prazno uznemirivanje. Ali jedno i drugo može značiti da je poremetnja jedno sistematsko preuređenje u cilju više ravnoteže[202]) Slika tada simbolizira ono, što se pripravlja, a uzbuđenje je koncentriranost duše, koja očekuje svoju transformaciju. To se događa u slučaju misticizma. I stoga se ne treba čuditi, ako nervno uznemirenje popraćuje kadgod misticizam. To se sreta i kod drugih oblika genija, naročito kod muzičara. Treba u tome gledati samo slučajnosti. Niti je u onome prvom mistika nit je u ovome posljednjem muzika[203]).

Šta se dakle stvarno događa s dušom?

18. Uzdrmana u dnu svome strujom koja će je povući, duša se prestane okretati sama oko sebe. Ona se zaustavi, kao da sluša glas koji je zove. A zatim, pusti se nositi, ravno naprijed. Ona ne zapaža direktno sile, koja je pokreće, ali osjeća njenu neizrecivu prisutnost ili je barem naslućuje preko kakvog simboličkog viđenja. Dolazi tada neizmjerna radost, ekstaza u koju se udube, ili zanos, koji je obuzme: *Bog je tu i ona je u njemu*[204]).

201) Ibid., pp. 244, 245.
202) Ibid.: »Mais l' une et l' autre peuvent exprimer que le bouleversement est un réarrangement systématique en vue d' un équilibre supérieur:...«
203) Ibid.: »Ceux-là ne sont pas plus de la mystique que ceux-ci ne sont de la musique«.
204) Ibid., p. 246: »Dieu est là, et elle est en lui«.

Nema više misterija. Problema nestaje, tmine se gube; to je rasvijetljenje. Ali za koliko vremena? Nezamjetan nemir, koji je lebdio nad ekstazom, siđe i prihvati se je kao njena sjena. Ovaj bi nemir već, bez stanja koje će slijediti, bio dovoljan, da se postavi razlika između istinskog, potpunog misticizma i onoga što ga je nekoć unaprijed oponašalo ili pripravljao. *On uistinu pokazuje da se duša velikog mistika ne zaustavlja na ekstazi kao kraju putovanja*[205]). To je počinak, ako hoćete, ali kao na stanici gdje lokomotiva ostaje pod parnim pritiskom, čekajući da iznova krene naprijed. Recimo točnije: *Uzalud je sjedinjenje s Bogom usko, ono neće biti definitivno dok ne bude potpuno*[206]).

Bez sumnje nema više razmaka između misli i njezinog predmeta, jer je nestalo problema, koji su odmjerivali i dapače sačinjavali razmak. Nema više potpune odjelitosti između onoga koji ljubi i onoga što se ljubi: *Bog je prisutan i radost je bezgranična*[207]).

Ali ako se duša udubi u Boga mišlju i osjećajem, nešto njezina ostaje vani; to je volja: njeno djelovanje kad bi radila, proizlazilo bi samo od nje. *Njezin život dakle nije još božanski.* Ona to zna; to je neodređeno uznemirenje, i to uznemirenje u miru značajka je onoga, što mi nazivamo potpunim misticizmom. Ono izrazuje, da je zamah bio uzet da se pođe dalje, da se ekstaza tiče sposobnosti gledanja i osjećanja, ali da bi i volju trebalo premjestiti u Boga. Kad ovaj osjećaj toliko naraste, da zauzme svo mjesto, ekstaza je prošla. Duša se nađe sama i kadgod duboko ražalošćena. Navikla kroz neko vrijeme na žarko svijetlo, ona više ništa ne razlikuje u tami.

205) Ibid.: »Elle suffirait déjà, même sans les états qui vont suivre, à distinguer le mysticisme vrai, complet, de ce qui en fut jadis l' imitation anticipée ou la préparation. Elle montre en effet que l' âme du grand mystique ne s'arrete pas à l' extase comme au terme d'un voyage«.
206) Ibid.: »Disons plus précisément: l' union à Dieu a beau être étroite, elle ne serait définitive que si elle était totale«.
207) Ibid.: »Dieu est présent et la joie est sans bornes«.

Ona ne uviđa dubokog rada, što se skriveno u njoj zbiva. Osjeća, da je mnogo izgubila; ali ne još da je to stoga, da sve dobije. To je »*tamna noć*« o kojoj su govorili veliki mistici i koja je možda ono, što je najznačajnije, u svakom slučaju najpoučnije, u kršćanskom misticizmu. To je priprava konačne karakteristike velikog misticizma[208]).

Analizirati ovu završnu pripravu bilo bi nemoguće, sami mistici jedva su zamijetili njezin mehanizam. Da jednu sliku upotrijebimo mogli bi reći: stroj od vanredno otporna čelika, konstruiran u cilju vanrednih napora, bio bi u analognom stanju, kad bi u času dok ga se sastavlja postao svijestan sama sebe. Dok bi njegovi dijelovi, jedan po jedan, bivali podvrgavani najtežim pokusima, neki bivali odbačeni i nadomještavani drugima, on bi imao osjećaj da mu ovdje ondje nešto nedostaje, i posvud osjećaj boli. Ali ta sasvim površna muka, trebala bi samo da se probudi pa da se izgubi u očekivanju i nadi, da će postati divan instrumenat. Mistička duša hoće da postane taj instrumenat. Zato otstranjuje iz svog bića sve što nije dosta čisto, dosta otporno i gipko, da ga Bog može upotrebiti[209]). Ona je već osjećala Boga prisutna, već je mislila da ga zapaža u simboličkim viđenjima, već se sjedinjivala s njime u ekstazi. Ali ništa od tog nije bilo trajno, jer sve je to bila samo kontemplacija: akcija bi privela dušu opet k sebi samoj i otrgla je tako od Boga[210]).

Sada međutim Bog djeluje po njoj i u njoj: jedinstvo je potpuno i prema tome definitivno[211]). Tada riječi mehanizam i instrumenat dozivaju slike, koje je bolje pustiti po strani. Njima smo se mogli služiti, da si nekako predočimo pripravni rad, o konačnom rezultatu one nam neće ništa reći[212]).

208) Ibid., p. 247.

209) Ibid.: »L' âme mystique veut être cet instrument. Elle élimine de sa substance tout ce qui d'est pas assez pur, assez résistant et souple, pour que Dieu l' utilise«.

210) Ibid., pp. 247, 248.

211) Ibid., p. 248: »Maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle: l' union est totale, et par conséquent définitive«.

212) Ibid.

Za dušu je počeo sad pun, prepun život. Obuzeo ju je silno velik elan. Neodoljivo bujanje baca je u najveća poduzeća. Mirna ekzaltacija svih njenih sposobnosti čini, da ona gleda velike stvari i da ih, ma kako slaba bila, moćno ostvaruje[213]). Naročito, ona gleda s jednostavnošću, koja se doima i u njenim riječima kao i u njenom ponašanju i koja je vodi kroz komplikacije, kojih ona kao da ni ne vidi. Prirođeno znanje ili bolje rečeno stečena nevinost, odmah joj nadahne potreban stav, odlučan čin, riječ bez prigovora. Napor doduše ostaje potreban pa zato i izdržljivost i ustrajnost. Ali oni dolaze sami, razvijaju se sami od sebe u duši, koja istodobno djeluje i na koju se djeluje[214]) i čija se sloboda podudara s božanskim djelovanjem. Oni pretstavljaju silno velik potrošak energije, ali *ova energija pridolazi u isto doba kad je potrebna, jer preobilje života, koga ona zahtijeva teče s izvora koji je sam život*[215]). Sada su viđenja daleko: božanstvo se ne pokazuje izvana duši, koja je ispunjena njime.

Izvana ne postoji ništa više, što bi takva čovjeka moglo razlikovati od ljudi među kojima se kreće. On jedini uviđa promjenu, kojom je uzdignut u red ljudi, koji su *adjutores Dei*, koji su *patientes* obzirom na Boga, *agentes* obzirom na ljude. Zbog toga uzdignuća on se uostalom nimalo ne oholi. Naprotiv, njegova je poniznost vrlo velika. Kako da ne bude ponizan, kad je u šutljivim razgovorima, sam sa samim, s emocijom, u kojoj je njegova duša osjećala da se čitava rastapa, mogao konstatirati ono što bi se dalo nazvati božanskom poniznošću?

213) Ibid.: »Disons que c'est désormais, pour l' âme, une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment«.

214) Ibid.: »... dans une âme à la fois agissante et »agie«...«

215) Ibid.: »la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d' une source qui est celle même de la vie«.

19. Posljedice ovoga stanja i za druge i za samoga mistika od neprocjenjive su vrijednosti. Već u misticizmu, koji se je zaustavljao pri ekstazi, to jest pri kontemplaciji, postojao je nekakav početak djelovanja. Mistik je osjećao, čim je sišao s neba na zemlju, potrebu da pođe podučavati ljude. Trebalo je navijestiti svima, da je, *svijet, što ga očima zapažamo bez sumnje stvaran, ali da postoji i drugo nešto i da to nešto nije samo moguće ili vjerovatno,* kao zaključak kakvog umovanja[216]), *nego sigurno kao iskustvo: netko je to vidio, netko se toga doticao, netko to zna*[217]). Ali to je bila samo neka polovična želja za apostolatom, jer pothvat je bio odveć težak. Kako uistinu saopćiti govorom uvjerenje stečeno iskustvom? Kako, naročito, izraziti neizrecivo? Ali ta se pitanja i ne postavljaju velikom mistiku. *On je osjetio, da istina teče u nj iz vrela, kao sila koja djeluje*[218]). On ne može više da je ne širi kao što ni sunce ne može da ne prosiplje svoga svijetla. Samo što on tu istinu više neće širiti jedino govorom.

On gori od ljubavi i to nije više samo ljubav čovjeka prema Bogu, to je ljubav Boga prema svim ljudima. Kroz Boga, po Bogu, on ljubi čitavo čovječanstvo božanskom ljubavlju[219]). To nije ono bratstvo, što su ga preporučivali filozofi uime razuma, dokazujući da su svi ljudi početno dionici iste biti. Pred takvim se idealom može pokloniti s poštivanjem, ostvarivati ga ako odveć ne smeta pojedincu ili skupini, strastveno ga slijediti čovjek neće. Ako se ovo posljednje dogodi, to će biti stoga, što je naša civilizacija negdje udahnula opojnog parfuma misticizma. Uostalom, zar bi filozofi s tolikom sigurnošću tvrdili nešto, što se toliko protivi običnom iskustvu, da su svi ljudi dionici jedne više iste biti, kad ne bi bilo mistika, koji su čitavo čovječanstvo obuhvatili jednom istom nerazdijeljivom ljubavlju? Ne radi se ovdje o ideji bratstva, koja je postala idealom. Ne radi se ovdje ni o pojačanju prirođene simpatije, što je čovjek ima prema čovjeku. Ne radi se u produljenju kakva instinkta. Ta ljubav ne potječe od ideje. To nije nešto osjetno i umno. To je nešto, što je ujedno jedno i drugo i što je stvarno mnogo više. Jer takva je ljubav podloga osjetnosti i razuma, kao i sveg ostalog[220]).

Takva se ljubav podudara s ljubavlju Boga prema svome stvorenju, i ona bi onome, tko bi je znao pitati, otkrila tajnu stvaranja. *Ona je još više metafizičke nego moralne naravi*[221]). Ona bi htjela, pomoću Božjom, dovršiti stvaranje ljudske vrste i učiniti od čovječanstva ono, što bi ono odmah bilo, da se je moglo potpuno konstituirati bez pomoći čovjekove[222]).

U svemu ovome, kaže Bergson, mi smo mnogo pojednostavili stvari. Zbog veće jasnoće i naročito da uklonimo poteškoće, mi smo rezonirali kao da kršćanski mistik, nositelj nutarnje objave, dolazi k čovječanstvu o kome ne bi ništa znao.

Ali de facto, ljudi, kojima se on obraća već imaju vjeru, koja je također njegova vjera. Ako je imao viđenja, ona su mu slikovno predočavala ono, što mu je vjera usadila u obliku ideja. Ako je imao ekstaza, one su ga sjedinjivale s Bogom, koji je bez sumnje nadilazio sve što si je on zamišljao, ali koji je odgo-

[216]) Kako se vidi B. ne može a da svakom zgodom ne udari na umovanje. Iskustvo je za nj sigurnije nego zaključak kakva umovanja!

[217]) Ibid., 249: »Il fallait annoncer à tous que le monde perçu par les yeux du corps est sans doute réel, mais qu'il y a autre chose, et que ce n'est pas simplement possible ou probale, comme le serait la conclusion d'un raisonnement, mais certain comme une expérience: quelqu'un a vu, quelqu'un a touché, quelqu'un sait«.

[218]) Ibid.: »Il a senti la verité couler en lui de sa source comme une force agissante«.

[219]) Ibid.: »Car l' amour qui le consume n'est plus simplement l' amour d' un homme pour Dieu, c' est l' amour de Dieu pour les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l' humanité d'un divin amour«.

[220]) Ibid., p. 250: »Il ne prolonge pas un instinct, il ne dérive pas d'une idée. Ce n'est ni du sensible ni du rationnel. C' est l' un et l' autre implicitement, et c'est beaucoup plus effectivement«.

[221]) Ibid., p. 251: »Il est d' essence métaphysique encore plus que morale«.

[222]) Ibid. U općoj evoluciji, po Bergsonovu shvaćanju, čovjek doprinosi konstituiranju ljudske vrste.

varao još apstraktnom opisivanju, što mu ga je religija pružala. Moglo bi se dapače pitati, nije li ovo apstraktno naučavanje početak misticizma. U tom slučaju uloga bi misticizma bila samo u tom, da religiji donese nešto žara, kojim je on prožet. Ovo mišljenje izgleda vrlo shvatljivo.

A ipak, Bergson smatra da je psihološki daleko vjerovatnije, da je religija »kristalizacija« misticizma. Iz nauke, kaže on, koja je samo nauka, teško će izaći žarki zanos, osvjetljenje, vjera koja brda prenosi. Ali jednom kad taj žar postoji, tekuća materija lako će se saliti u kalup nauke ili postati, stvrdnuvši se, sama ta nauka[223].

Reći će tkogod, — Bergson navodi taj stari prigovor, — da u kršćanstvu i njegovoj nauci ima mnogo elemenata, koje je primilo od starih religija. Toga nitko neće poricati, odgovara pisac. Ali ništa od onoga što je primljeno nije bitno. Bit nove religije bila je u tom da širi misticizam[224]. Postoji jedna otmena vulgarizacija, koja respektira konture znanstvene istine, i koja dopušta jednostavno naobraženim duhovima, da si je pretstave zaokruženu, dok većim naporom ne upoznaju pojedinosti i ne prodru u dubinu. Isto takvo nam izgleda širenje misticizma putem religije. U tom smislu religija je misticizmu ono, što je vulgarizacija znanosti[225]: religija je imala širiti misticizam kao i vulgarizacija znanost.

Mistik dakle nalazi pred sobom čovječanstvo pripravno da ga sluša. Pripravili su ga drugi mistici, nevidljivi i prisutni u religiji, koja se naučava. Misticizam je uostalom prožet ovom religijom, jer je s njome počeo. Njegova je teologija općenito u skladu onom teologa. On će upotrebljavati, da se izrazi, teološku nauku. A to će mu biti lako, jer je teologija upravo uhvatila jednu struju, koja izvire iz mistike.

223) Ibid., p. 253, 254.

224) Ibid., p. 255: »Mais rien de tout cela n'était essentiel: l' essence de la nouvelle religion devait être la diffusion du mysticisme«.

225) Ibid.

Tako se njegov misticizam okorišćuje religijom, čekajući da se religija obogati njegovom mistikom[226].

Misticizam se dakle, i kršćanstvo međusobno uvjetuju. *Mora ipak da je tomu bio neki početak. U stvari na početku je kršćanstva Krist.* Sa stajališta, na koje se postavljamo i s koga se pojavljuje božanstvo svih ljudi, svejedno je, da li se Krist zove čovjek ili ne. Svejedno je i da li se zove Krist[227]. Oni koji su išli dotle da niječu opstanak Isusov, ne mogu spriječiti da govor na gori bude u Evanđelju s drugim božanskim riječima. Može se auktoru dati ime koje se hoće, ne može se reći da Evanđelje nema auktora. Mi si dakle ta pitanja ne trebamo ovdje postavljati. Recimo samo, da ako su veliki mistici onakvi kakve smo ih opisali, oni su onda originalni, ali nepotpuni nasljedovatelji i nastavljači onoga, što je Krist Evanđelja potpuno bio[228].

Sam Krist može biti smatran nastavljačem izraelskih proroka. Nema sumnje, da je kršćanstvo bila duboka transformacija židovstva. Često je to puta bilo rečeno: bitno nacionalnu religiju, zamijenila je religija sposobna da postane univerzalna. Ali između Boga i njegova naroda nije bilo dosta intimnosti, a da bi židovstvo moglo biti misticizam kako smo ga definirali. A ipak, nijedna idejna struja nije toliko doprinijela buđenju potpunog, kršćanskog misticizma koliko židovsko proroštvo. I kršćanstvo, koje je naslijedilo židovstvo, duguje dobrim dijelom židovskim

226) Ibid., pp. 255, 256.

227) Ovo mjesto — iako po namjerama piščevim nema ništa uvredljiva — pokazuje da je B. ipak daleko od onog delikatnog stava jedne kršćanske duše. Kršćaninu je ime Kristovo sveto i nije nikako svejedno zove li se Krist svojim imenom ili ne. B. doduše kaže: »sa stajališta na koje se postavljamo... Kontekst dapače koji slijedi pokazuje, da pisac brani božanstvo Kristovo. Ipak u samom ovom načinu izražavanja ima, da se francuski izrazimo, »u n e n u a n c e d e d é s i n v o l t u r e«, koju bi smo voljeli ne sresti pod perom pisca, koji inače s toliko respekta govori o samim svecima.

228) Ibid.

proročima, što ima aktivan misticizam, *sposoban da ide osvajati svijet*[229]).

Ovim svojim afirmacijama Bergson dakako ne misli umanjiti značenje kršćanskog misticizma. On je dovoljno istakao i naglasio, da je samo kršćanski misticizam pravi misticizam, da jedino on stavlja čovjeka u kontakt s neizmjerno snažnim i velikim izvorom života, Bogom. No jedno još pitanje ostalo je neriješeno. Kolikogod Bergson pažnje poklanja kršćanskim misticima, on još nije izričito ustvrdio, da postoji Bog, s kojim mistici tvrde da su u dodiru. Ima li dakle Boga?

Od kršćanskog misticizma k Bogu

20. Misticizam je za Bergsona neobično dragocjeno iskustvo o duhovnim vrednotama. I ako je on doista ono, što smo dosad čuli, onda nam on — kaže Bergson — mora pružiti sredstvo, da na neki način eksperimentalno ispitamo postoji li Bog i kakva je njegova narav. Mi uostalom ne vidimo, nastavlja on, kako bi filozofija drugačije mogla pristupiti rješavanju ovoga problema[230]).

Općenito mi smatramo da predmet koji postoji, to je predmet koga zapažamo ili koga možemo zapaziti. On nam je dakle dan u stvarnom ili mogućem iskustvu. Čovjek može slobodno konstruirati ideju koga predmeta ili bića, kao što to čini geometar za koju geometrijsku figuru. Ali samo iskustvo ustanovit će, da taj predmet ili to biće efektivno postoje izvan tako konstruirane ideje.

Vi ćete mi reći možda: pa čitavo pitanje i jest u tome i upravo se o tome radi, da doznamo, ne postoji li izvjesno Biće, koje se od svih drugih bića razlikuje time, što je nepristupačno našem iskustvu, a ipak je realno, kao što su i ona?[231]) — Recimo da i jest tako, trebat će ipak ustanoviti da je Biće tako definirano, zaista Bog. Možda ćete reći, pa po definiciji jest, a čovjek može riječima dati smisao koji hoće. Dopuštam, odvraća Bergson, ali ako riječi dadnete sasma drugi smisao nego ga obično ima, onda se ona primjenjuje na sasma drugi predmet. Vi govorite o drugoj stvari. Takav je upravo slučaj kad filozofija govori o Bogu[232]).

Bergson ne vjeruje u sposobnost ljudskog razuma i filozofije da nam otkriju pravoga Boga, koga mistici spoznaju. Taj je Bog sasvim nešto drugo. Tako se malo radi tu o Bogu na kog misli većina ljudi, da ako bi čudom, i protiv očekivanja Bog tako definiran sišao na zemlju, u područje iskustva nitko ga ne bi prepoznao. I statička i dinamička religija smatraju Boga Bićem, koje može doći s nama u saobraćaj. A takav nije filozofski Bog. Ni Aristotelov ni Platonov (u koliko je Platon govorio o Bogu). Sve što su oni o Bogu govorili produkt je ljudskog uma[233]). Zato Aristotelov Bog nema ništa zajedničkog s bogovima, što su ih Grci štovali. On ne sliči ni Bogu Biblije i Evanđelja. Suvišno je uopće promatrati problem Boga onako, kako ga je Aristotel promatrao. Moderni se čovjek time stavlja u nepriliku, dolazi do nerješivih pitanja, koja se s drugog jednog stajališta uopće ne postavljaju[234]).

Danas mi raspolažemo jednim drugim sredstvom, da riješimo pitanje opstanka i naravi Božje. Mi posjedujemo iskustvo mistika, koje za nas ljude

229) Ibid., pp. 256, 257: »...et le christianisme, qui prit la suite du judaisme, dut en grande partie aux prophètes juifs d' avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde«.

230) Ibid., p. 257: »Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte experimentalement le probleme de l' existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas, d' ailleur, comment la philosophie l' aborderait autrement«.

231) Ibid., p. 258: »Direz-vous que toute la question est là, et qu'il s'agit précissement de savoir si certain Etre ne se distinguerait pas de tous les autres en ce qu'il serait inaccessible à notre experience et pourtant aussi réel qu'eux?«

232) Ibid.

233) Ibid., pp. 258, 259: »Tout cela est de fabrication humaine«.

234) Ibid., pp. 260, 261. Nigdje Bergsonov anti-intelektualizam ne izbija u tako jakoj mjeri i nigdje, recimo odmah, oprečnost njegova stava prema tradicionalnoj kršćanskoj apologetici ne dolazi tako očito do izražaja nego u ovim stranicama.

činjenica i znanstvenog promatranja stvari, znače mnogo više nego svi racionalni dokazi. Proti tom načinu dokazivanja mogli bi se dakako dići neki prigovoli, ali — dodaje Bergson — mi ćemo odmah vidjeti koliko oni vrijede.

Otstranili smo, kaže pisac »Dvaju Izvora«, one prigovore kojim se je htjelo omalovažiti značenje mističkog iskustva, proglašujući svakog mistika neuravnoteženim čovjekom, i svaki misticizam patološkim stanjem. Veliki mistici, kojim smo se mi jedino i bavili, bili su općenito ljudi i žene, superiorno zdrava razuma. Sporedno je da li su imali neuravnoteženih oponašatelja, ili da li je na koga od njih, u nekim momentima djelovala produljena napetost razuma i volje; to je slučaj s mnogim genijalnim ljudima[235].

Ali postoji niz drugih pitanja, o kojima nije moguće ne voditi računa. Kaže se: iskustvo je ovih mistika lično i izvanredno, tako da ih većina ljudi ne može kontrolirati, i prema tome da ga se ne može uspoređivati sa znanstvenim iskustvom niti pomoću njega riješavati probleme. — Na ovaj prigovor, kaže Bergson, moglo bi se mnogo toga reći.

Prije svega daleko smo od toga da bi znanstveno iskustvo ili općenito znanstveno opažanje mogli uvijek opetovati i kontrolirati. Kad je centralna Afrika bila *terra incognita*, geografija se je oslanjala na podatke jedinog istraživača, ako je ovaj pružao dovoljne garancije poštenja i kompetencije. Nacrt puteva od Livingstona dugo se vremena nalazio na kartama naših atlasa. Netko će na to reći, da je svatko imao pravo, ako i ne stvarnu mogućnost da ovjerovi istinitost navoda i da su to bile provizorne oznake. S tim se slažem, odvraća Bergson. I mistik je prešao jedan put koga drugi imaju pravo, ako i ne stvarnu mogućnost, da pređu. I oni, koji su stvarno sposobni da ga

235) Ibid., p. 262. »Nous avons écarté celles qui consistaient à faire de tout mystique un déséquilibré, de tout mysticisme un état pathologique. Les grands mystiques, qui sont les seuls dont nous nous occupions, ont généralement été des hommes ou des femmes d'action, d'un bon sens supérieur:...«

obave barem su tako brojni kao oni koji bi imali smionosti i energiju jednog Stanleya, koji je pošao za Livingstonom. No ni to nije dosta reći. Uz duše, koje bi išle do kraja mističkog puta, ima ih dosta koje bi prešle barem jedin njegov dio: koliko ih je, koji su učinili nekoliko koraka bilo naporom svoje volje, bilo svojim naravnim dispozicijama. William James je izjavio da nikad nije prošao kroz mistička stanja; ali kaže, kad bi čuo kako o njima govori čovjek koji ih pozna iz iskustva, nešto bi u njemu odjekivalo na taj glas, »*quelque chose en lui faisait écho*«. Većina je od nas valjda u sličnom slučaju[236].

Uzalud su dakle srditi protesti onih, što u misticizmu gledaju samo šarlatanizam ili ludilo. Neki su, bez sumnje, potpuno zatvoreni mističkom iskustvu, nesposobni da ga ikako oćute ili da si ga pretstave. To međutim ništa ne dokazuje. Ima ljudi kojima je muzika samo buka i neki od njih govore s isto takvom srdžbom i tonom lične mržnje proti muzičarima. Pustimo stoga po strani ove negacije i pogledajmo neće li i najpovršnije ispitivanje mističkog iskustva ovlastiti nas već, da pretpostavimo njegovu valjanost[237].

21. Ono što se s čisto znanstvenog stajališta domlje najjače Bergsona, to je *međusobno slaganje mistika*. Ono je frapantno kod kršćanskih mistika, kaže pisac[238]). Da dođu do konačne deifikacije, oni prolaze kroz niz stanja. Ova stanja mogu varirati od mistika do mistika, ali ona su vrlo slična među sobom. U svakom slučaju prevaljeni put je isti, makar i stanice bile različite. I u svakom slučaju dolazi se istom kraju. U opisivanju konačnog stanja nailazimo

236) Ibid., pp. 262, 263. O čem James i Bergson govore ovdje? O osjećajima ljubavi, što ih naravno čovjek ima prema Bogu, ili o nadnaravnim poticajima milosti koja obilazi sve duše barem prolazno i časovito? Vjerovatno, da si to pitanje nijedan ni drugi nije postavljao.

237) Ibid.

238) Ibid.: «Il faut d' arbod remarquer l' accord des mystiques entre eux. Le fait est frapant chez les mystiques chrétiens«.

na iste izraze, iste slike, iste poredbe, i to usprkos činjenici da se auktori općenito nisu među sobom poznavali.

Neki će na ovo odgovoriti, da su se barem kadgod međusobno poznavali i da postoji mistička tradicija, koja je na sve mogla utjecati. To dopuštamo, odvraća Berson, ali treba primijetiti, da se veliki mistici malo brinu za ovu tradiciju. Svaki od njih ima svoju orginalnost, koju niti je želio niti tražio, ali do koje mu je vrlo stalo[239]).

Ili će se možda reći, da je njihova zajednička religija dovoljna da objasni sličnost među njima, da su svi kršćani zadojeni Evanđeljem, da su primili istu teološku poduku? To bi značilo zaboraviti, da ako je i moguće objasniti sličnosti u viđenjima zajedničkom vjerom, sva viđenja zauzimaju malo mjesta u životu velikih mistika. A što se tiče opće teološke nauke, oni je izgleda doista primaju savršenom poslušnošću i osobito slušaju svoga ispovijednika. Ali kao što je zgodno bilo rečeno oni slušaju samo sebe i siguran instinkt dovede ih čovjeku, koji će ih voditi putem, kojim oni hoće da idu. Uostalom bilo bi zanimljivo proučavati odnošaje između vođe i vođenoga. Vidjelo bi se često puta da je onaj, koji je ponizno pristao da ga se vodi postao, s ne manje poniznosti, vođa. Ali to nije za nas važno. Makar se vanjske sličnosti među kršćanskim misticima mogle tumačiti zajedništvom predaje i nauke, to ovdje ne igra nikakve uloge[240]).

Njihova duboka međusobna sloga znak je, da je intuicija istovetna. A čime tu istovetnost objasniti nego time, da stvarno postoji Biće s kojim se oni smatraju u vezi. Time bi opstanak Božji bio dokazan[241]).

Ipak, kaže Bergson, mističko iskustvo, prepušteno samo sebi, ne može donijeti filozofu definitivnu sigurnost. Ono će postati sasvim uvjerljivo samo onda, ako filozof dođe drugim putem, kao što su osjetilno iskustvo i umovanje zasnovano na njemu, do toga da smatra vjerovatnim privilegirano iskustvo, po kome čovjek dolazi u dodir s transcedentnim principom. Ako tada kod mistika sretnemo iskustvo, koje smo očekivali, to će nam dopustiti da ga dodamo stečenim rezultatima, i zbrajajući tako vjerovatnosti, doći ćemo do rezultata, koji će praktično biti jednak sigurnosti[242]). A možemo li do toga doći?

Mi smo nekoć, veli Bergsonn, govorili o »činjeničnim pravcima«, od kojih svaki označuje samo *smjer istine zato, jer ne ide dosta daleko.* No produljujući takva dva pravca do točke, u kojoj se sijeku, *ipak će se doći k istini.* Mi smatramo da će jedino ovim načinom metafizika napredovati. *A dogodilo se upravo, da produbljujući izvjestan niz problema, posve različitih od religioznog problema, mi smo došli do zaključaka, koji su učinili vjerovatan opstanak jednog vanrednog privilegiranog iskustva, kao što je mističko iskustvo.* A s druge strane mističko iskustvo, dok smo ga proučavali sama za se, pružilo nam je podataka, koji su sposobni da budu dodani onome što smo postigli u jednom posve drugom području i posve drugim metodama. Postoji dakle ovdje međusobno pojačavanje i nadopunjavanje[243]).

239) Ibid., p. 264.

240) Ibid., pp. 264, 265.

241) Ibid., p. 265.

242) Ibid.: »Toutefois les probabilités peuvent s' additionner, et l' addition donner un résultat qui équivaille pratiquement à la certitude«.

243) Ibid., p. 265, 266. Kako je cio ovaj pasus neobično važan za razumijevanje Bergsonove misli, to ga u cjelini u originalu donosimo: »Nous reconnaisons pourtant que l' expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive. Elle ne serait tout à fait convaincante que si celui-ci était arrivé par une autre voie, telle que l' expérience sensible et le raisonnement fondé sur elle, à envisager comme vraisemblable l' existence d' une expérience privilégiée, par laquelle l' homme entrerait en communication avec un principe transcendant. La rencontre, chez les mystiques, de cette expérience telle qu'on l' attendait, permettrait alors d' ajouter aux résultats acquis, tandis que ces résultats acquis feraient rajaillir sur l' expérience mystique quelque chose de leur propre objectivité. Il n'y a pas d' autre source de connaissance que l' expérience. Mais, comme la notation intellectuelle du fait dépasse nécessairement le fait brut, il s'en faut que toutes les expériences soient également concluantes et autorisent la même certitude. Beaucoup nous conduisent à

Bergson zatim opširno obrazlaže kako se dvije nauke, nauka životnog elana i intuicija i nauka stečena mističkim iskustvom doista među sobom podudaraju i kako jedna drugu nadopunjuje. Mističko iskustvo produljuje iskustvo koje nas je vodilo do nauke o životnom elanu. A sve opet informacije, koje mistika pruža filozofiji, filozofija joj vraća potvrđujućih ih[244]). Filozof mora pitati mistiku, on je naročito mora pitati kad se radi o naravi Božijoj[245]).

22. Kakva je narav Božja, šta je Bog? Oslanjajući se na mističko iskustvo filozofu će je lako biti definirati.

Bog je ljubav i on je predmet ljubavi[246]). O toj dvostrukoj ljubavi mistik nikad neće prestati govoriti. Njegovo opisivanje je beskonačno, jer je stvar koju treba opisivati neizreciva. Ali što nam to opisivanje jasno govori to je, da božanska ljubav nije nešto Božijeg: to je Bog sam[247]). Ovog podatka držat

des conclusionis simplement probables. Toutefois les probabilités peuvent s' additionner, et l' addition donner un résultat qui équivaille pratiquement à la certitude. Nous parlions jadis de ces »lignes de faits« dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu'elle ne va paz assez loin: en prolongeant deux d' entre elles jusqu'au pont où elles se coupent, on arrivera pourtant à la vérité même. L' arpenteur mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour de deux points auxquels il a accès. Nous estimons que cette méthode de recoupement est la seuble qui puisse faire avancen définitivement la métaphysique. Par elle s' établira une collaboration entre philosophes; la métaphysaque comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu d' être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté toujours à recommencer. Or il se trouve précisément que l' approfondissement d'un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l' expérience mystique. Et d' autre part l' expérience mystique, étudiée pour elle-même, nous fournit des indications capables de s' ajouter aux enseignement obtenus dans un tout autre domaine, par une tout autre méthode. Il y a donc bien ici renforcement et complément réciproques«.

244) Ibid., pp. 266—268.

245) Ibid., p. 270: »C'est donc sur la nature de Dieu immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l' âme, que le philosophie devra l' interroger«.

246) Ibid.: »Dieu est amour et il est objet d' amour«.

247) Ibid.: »Mais ce qu'elle dit cairement, c'est que l' amour divin n'est pas quelque chose de Dieu: c'est Dieu lui-même.

će se filozof koji smatra Boga osobom i koji ipak neće da zapadne u prosti antropomorfizam[248]). Proučavajući jake emocije koje potpuno obuzmu dušu, on će vidjeti kako one, premda vrlo izdaleka, sliče uzvišenoj ljubavi, koja je mistiku samo bit Božja. To će mu pomoći da shvati, kako ta ljubav može biti istodobno osoba i stvaralačka moć[249]).

Nego, pitanje, koje treba da riješimo to je pitanje: ima li stvarno mistikova ljubav svoj predmet. Po Bergsonovu mišljenju, više su emocije dovoljne same sebi. Tako na primjer uzvišena muzika koja izrazuje ljubav. To nije ljubav ni prema komu. Ipak kad se radi o djelotvornoj ljubavi stvar nije potpuno ista. *Teško je shvatiti,* kaže Bergson, *djelotvornu ljubav, koja se ne bi nikome obraćala.* U stvari, mistici jednoglasno svjedoče da mi Bogu trebamo[250]), kao što Bog nama treba. A zašto bi mu mi trebali, ako ne zato, da nas ljubi. To je zaključak filozofa koji proučava mističko iskustvo[251]).

Stvaranje će se filozofu pojaviti kao poduzeće Božije, kojim on proizvodi stvorenja, da si pridruži bića dostojna — svoje ljubavi. Čovjek bi oklijevao da to dopusti, kad bi se radilo samo o prosječnim stanovnicima jednog ugla svemira, koji se zove Zemlja. Ali, nekoć smo to rekli, vjerovatno je da ima života na svim planetama. Bilo bi možda i drugih razloga oklijevanja, ali svi oni padaju, ako se misli na filozofske principe koji su prije bili postavljeni. U takvim prilikama, ništa ne sprečava filozofa, da do kraja privede ideju, što mu je misticizam pruža, ideju prema kojoj je svijet vidljivi i opipljivi izgled ljubavi i potrebe ljubavi[252]).

248) Ibid.

249) Ibid., p. 271: »...l' aidera à comprendre comment l' amour où les mystiques voient l' essence même de la divinité peut être, en même temps qu'une personne, une puissance de créaiton«.

250) U tome se B. vara. Mistici ne tvrde da mi Bogu trebamo, nego naprotiv, jednoglasno govore: servi inutiles sumus. Ako se kakve tvrdnje u Bergsonovom načinu govora nalaze kod njih treba ih uzeti u sasma proširenom značenju.

251) Ibid., p. 273.

252) Ibid., pp. 273, 274.

Na ovaj način mi nadilazimo, veli Bergson, zaključke »Stvaralačke Evolucije«[253]). Dolazimo u domenu ne istine nego vjerovatnosti. Ali ostajemo u filozofiji. Ne zaboravimo da filozofska sigurnost ima stupnjeva, da ona apelira na intuiciju i umovanje i da intuicija, koja se oslanja na znanost može biti produljena samo mističkom intuicijom. Zato naši zaključci koje smo dosad izložili *popunjavaju naravno, ako i ne nužno,* zaključke naših pređašnjih radova[254]).

Po mističkim dakle indikacijama doći ćemo do zaključka i o Božijoj svemogućnosti. Mistici očito kažu, da je Bog svemoguć, da se njegovoj energiji ne mogu označiti nikakve granice, da njegova stvaralačka moć i ljubav nadilaze sve što si možemo zamisliti. To bi isto mogli zaključiti i o nekim drugim problemima[255]).

Po mističkim također indikacijama, koje moramo slijediti ako nećemo da se dadnemo na samovoljna pretpostavljanja[256]) — stvorena su bića određena da ljube i da budu ljubljena. Stvaralačka energija, koja se definira ljubavlju pozvala ih je da postoje. Ona su ipak različna od Boga[257]), koji je ta energija. Zato nisu mogla nastati nego u svemiru i svemir je stoga nastao. Ali ta bića, barem na našoj zemlji nisu potpuna. Rod ljudski međutim ne bi ni mislio da ostvari puninu svoga bića, da nekim njegovim *pretstavnicima nije uspjelo, osobnim naporom, skršiti otpor instrumenta* (tijela), *pobijediti materijalnost, na napokon nađu Boga. Ti su ljudi mistici. Oni su otvorili put kojim će drugi moći ići.* A tim samim oni su označili filozofu otkuda dolazi i kuda odlazi život[258]).

253) L' Evolution Créatrice.

254) Ibid., p. 274, 275.

255) Ibid., pp. 281, 282.

256) Ibid., p. 275: »Pour la prolonger (la conclusion) autrement que par des suppositions arbitraires, nous n'aurions qu'à suivre l' indication du mystique«.

257) Ibid. Cfr. p. 278, 279.

258) Ibid., p. 276.

Budućnost misticizma

23. Ma kakve objektivne diferencije postojale između Bergsonove nauke i ortodoksnog kršćanskog naučavanja, ipak nema nikakve sumnje, da je za Bergsona otkriće kršćanske mistike stvar kapitalnoga značenja. Ona je omogućila čovječanstvu da učini decizivni korak, da skoči izvan naravi[259]), da se digne nad ograničeni, zatvoreni društveni život; da se sjedini sa samim principom života: s Bogom. Ona bi htjela, da svi ljudi postanu dionici božanskog života. Hoće li u tom uspjeti — to je posljednje pitanje koje si Bergson postavlja[260])

Već u trećem poglavlju, govoreći o ljubavi mistika prema čovječanstvu i radu za nj, Bergson je bacao svoje poglede u budućnost. Kakva će biti budućnost misticizma?

Ako treba da on preobrazi čovječanstvo to će biti tako, da će prenositi malo po malo dio sama sebe. Mistici to dobro ćute. Velika zapreka na koju će naići to će biti ona, koja je spriječila stvaranje čovječanstva s božanskim oznakama. To će biti činjenica, da čovjek mora zarađivati svoj kruh u znoju lica svoga, da je podvrgnut zakonima, koji ravnaju životinjskim svijetom. On se o hranu prepire s prirodom i sa svojim istovrsnicima, brine se kako će si je pribaviti i u tu svrhu pravi oružje i oruđe. Kako, da u takvim prilikama, čovječanstvo skrene svoju pažnju, bitno okrenutu zemlji, prema nebu? Ako je to moguće, to će se morati ostvariti istodobnom i sukcesivnom upotrebom dviju vrlo različitih metoda[261]).

Jednom se od tih metoda moralo služiti s početka. Isprva se moralo ograničiti na malen broj pojedinaca, koji sačinjavaju duhovno društvo. Ali ovo društvo trebalo se širiti sve dalje, sve do dana, dok duboka promjena materijalnih prilika, što ih čovje-

259) Ibid., p. 238: »un bond hors de la nature«.

260) Ibid. Njemu je posvećeno mogli bi reći bilo implicite, bilo eksplicite posljednje poglavlje: Remarques finales. Mécanique et mystique pp. 287—343.

261) Ibid., p. 250, 251.

čanstvu nameće narav, ne dopusti potpunu promjenu na duhovnoj strani. Ovim su putem išli veliki mistici. Iz nužde, jer nisu mogli da više učine, oni su upotrebljavali preobilje svojih sila, da osnivaju samostane i redove. Momentano oni nisu trebali dalje gledati. Elan ljubavi, koji ih je navodio da uzdižu čovječanstvo k Bogu, i da dovrše božansko stvaranje moglo je uspjeti jedino pomoću Božijom, čiji su oni bili instrumenti. Sav njihov napor morao se dakle koncentrirati na vrlo velik, vrlo težak, ali ograničen posao. Drugi će napori pridoći, drugi su već pridošli; svi će oni ići prema jednom središtu, jer Bog stvara njihovo jedinstvo[262].

Druga metoda sastojala bi se u tome, da se tako pojača intelektaulni rad, da se razum dovede tako visoko iznad onoga što je narav htjela za nju, da jednostavno oruđe ustupi mjesto silnom sistemu strojeva, koji bi bio sposoban da oslobodi ljudski rod. To bi oslobođenje moralo uostalom učvrstiti politička i socijalna organizacija, koja bi strojevlju osigurala pravu svrhu. To je sredstvo dakako opasno, jer mehanika, razvijajući se, mogla bi se okrenuti proti mistici. Dapače prividno, mehanika će se to bolje razvijati, što više bude reagirala proti mistici. Ali to je opasnost, kojoj se treba izložiti[263].

Viša aktivnost, kojoj treba neka niža aktivnost, morat će je proizvesti ili barem pustiti je da se vrši, makar se kadgod morala i braniti proti njoj. Iskustvo nas uči, da ako od dvije suprotne, ali komplementarne tendencije, jedna je izrasla toliko, da hoće da zauzme gotovo sav prostor, drugoj će to dobro doći, samo ako je ikako umjela da se drži. *Doći će red na nju i ona će se tada okoristiti sa svime što je bilo bez nje učinjeno, dapače i onim što je žestoko rađeno proti njoj*[264].

Ova druga metoda ne isključuje one prve. Obje metode trebat će biti simultano i sukcesivno upotrebljavane, da se uspjeh poluči i posljednja treba da olakša rad prvoj. Jedno je međutim sigurno, a to je, da se od sadanjeg stanja, koje usprkos velikim naporima mistika nosi značajke naravnosti neće doći do višeg stanja putem proširivanja, prelazeći jednostavno od države k čovječanstvu, od zatvorenog otvoremome poretku. Razlog je tomu što b i t obaju stanja nije ista[265].

262) Ibid., p. 252, 253.
263) Ibid., p. 252.
264) Ibid..

Treba dapače reći, da će narav onakva kakva je uvijek ostati. Ali na tu narav mogu se dodati nove tečevine, koje će je oponašati, ne pomiješavši se s njome[266]. *Misticizam je sredstvo, kojim će čovječanstvo, ne uništivši naravi, dići se ipak nad nju i dati ljudskom životu superiorni oblik.*

24. Danas smo možda još daleko od tog višeg života. Mi hoćemo da se zabavljamo. Tražimo komfor, blagostanje, luksuz. *Šta bi bilo, da naš život pođe putem misticizma, postane stroži?* Da se odlučimo za onaj potpuni misticizam, koji je na početku svih velikih moralnih preokreta. Izgleda, da je čovječanstvo dalje nego ikad od njeg. Ali tko zna? Zar nismo već istakli mogućnost neke veze između misticizma i industrijalne civilizacije? Trebalo bi ove stvari još pozornije proučiti[267].

Svi se slažu u tome, da će naša neposredna budućnost zavisiti o industrijskoj organizaciji. o uvjetima koje će ona nametnuti ili prihvatiti. Šta nam dakle ona nosi? Treba li se bojati ili nadati? Dugo se je vremena smatralo, da će industrijalizam donijeti sreću ljudskome rodu. Danas bi smo rado na njegov račun stavili zla od kojih trpimo. Nikad, kaže se, čovječanstvo nije jače žeđalo za užitkom, za luksuzom, za bogatstvom. Neodoljiva sila kao da ga goni, da sve žešće i žešće udovoljava svojim najprostijim željama. A usprkos tome možda nismo daleko od velikih promjena. Istina, ništa ne postaje samo od sebe.

265) Ibid., p. 288.
266) Ibid., p. 293: »Il y a une nature fondamentale, et il y a des acquisitions qui, se superposant à la nature, l' imitent sans se confondre avec elle«.
267) Ibid., p. 314.

čovječanstvo se neće promijeniti, ako samo ne bude htjelo[268].

Ipak, ako nas historija može šta ovdje podučiti, — Bergson drži, da je to njezina zadaća, — onda bi mogli zaključiti, da će, ako nikako drugačije, a ono po zakonu oscilacije doći do nekih promjena na bolje. Jedna tendencija slijedi drugu. Ako je iza asketskih strogosti srednjeg vijeka, došlo do težnje za što udobnijim materijalnim životom, zašto mi ne bi smjeli očekivati, da će današnje mahnitanje za užitkom dovesti do reakcije na bolje? Zašto, naročito, ne bi smjeli pretpostaviti, da će iza kompliciranosti modernoga života doći do njegova pojednostavnjenja? Taj povratak dakako nije siguran, jer budućnost čovječanstva zavisi o njem samom[269]. No samo čovječanstvo trebalo bi upravo da poduzme to pojednostavnjenje života i to s isto toliko žara s koliko ga je nastojalo komplicirati[270].

Kršćanski ideal i onda kad je bio napadan nije prestao djelovati[271]. Zašto njegov pravi, potpuni, djelotvorni misticizam, ne bi mogao proizvoditi u dušama i danas što je nekoć proizvodio? Zašto se ne bi širio u zajednici i uz pomoć stroja? Opasnost je, rekli smo, da glad i briga za hranu odvrati čovjeka od Boga, ali zašto da mu upravo stroj ne dođe u pomoć? Nije li ta pomisao naravna? Čovjek se neće dići iznad zemlje ako mu kakva moćna sprava pritom ne pomogne. On će se morati uprijeti o tvar ako hoće da se od nje otrgne. Drugim riječima naravno je, da mistika zovne u pomoć mehaniku. Razumije se, ne stoga, da se na njoj zaustavi, nego da joj ona posluži u duhovnom napretku. Da olakša duhovni napredak. Dosad se mnogo posvećivalo znanosti materije a premalo znanosti duha[272].

Kroz tri stoljeća znanost je proučavala samo materiju. Pa i danas znanost, ako se pobliže ne označi, označuje materijalnu znanost. Stvar je shvatljiva ukoliko su velike materijalne teškoće bile izbile pred čovječanstvo[273]. No zar ćemo uvijek ostati pri istome? Bilo se doduše već počelo proučavati psihologiju, dušu naime ljudsku. Ali kako si je ta znanost predočivala nutarnji život? Kao nešto, što se proteže u prostoru. Otud zablude atomističke psihologije. Do još veće zbrke došlo se proučavanjem odnošaja duše i tijela[274]. S preveć se nepovjerenja gledalo na ono, što je nevidljivo u čovjeku. To je za nas još *terra incognita*. Pretpostavimo međutim da tračak s toga nepoznatog svijeta duše dođe do nas i sve u njoj postane vidljivo našim očima. Kakve promjene u čovječanstvu![275] *Svakako vrijeme je da proširimo svoje duševno obzorje*, jer naše uzraslo tijelo traži jedan duševni dodatak[276]. Sam mehanički progres zahtijevao bi svakako napredak mističkog života.

Ako do ove promjene dođe, onda se možemo nadati poboljšanju društvenog života, dolasku prave demokracije, koja je u svojoj biti evanđeoska, jer je poticaj njezin ljubav[277]. To su perspektive i odluka se sama nameće.

Čovječanstvo stenje napola smrvljeno pod težinom materijalnog napretka, što ga je ostvarilo. Ono ne zna dosta, da njegova budućnost o njemu zavisi. Ono treba najprije da vidi hoće li i dalje živjeti. Ono treba zatim da se upita hoće li samo nastaviti živjeti, ili će osim toga pridonijeti što je potrebno, da se na našoj buntovnoj planeti ostvari bitna funkcija svemira, koja je u tome da stvara bogove[278].

Međutim, ako se čovječanstvo i odluči na ovo, jedno je sigurno, a to je, da ono neće ostvariti svog visokog cilja ako se ne pridigne od zemlje i ne počne gledati k nebu[279].

268) Ibid., p. 315.
269) Ibid., p. 322.
270) Ibid., p. 332.
271) Ibid., p. 333.
272) Ibid., p. 338.

273) Ibid.
274) Ibid., p. 339.
275) Ibid., p. 340.
276) Ibid., p. 335. »un suppllément d' âme«.
277) Ibid., p. 305.
278) Ibid., p. 343.
279) Ibid., p. 335.

Završne primjedbe

25. Bergsonova obrana duhovnih vrednota, naročito kršćanskog morala i misticizma dovršena je. Filozof za njom sigurno nije išao, ali položaj vanjskog branitelja ni ne zahtijeva, da on namjerno zauzme stav branitelja. U nekom dapače smislu, kao što je već donekle bilo naglašeno[280]), što je nenamjernost obrane očitija, to je njena praktična efikasnost u danom milieu veća. Što, predrasudama zadojenim ljudima, branitelj izgleda manje zainteresiran, to je nada, da će mu se povjerovati veća. I ako se nezainteresiranosti pridruži velika intelektualna slava, kao što je to u Bergsonovu slučaju, onda su šanse, da će ga se slušati vrlo velike.

S ovog čisto psihološkog i praktičnog stajališta promatrana Bergsonova obrana kršćanstva, koju smo, evo, opširno izložili, može biti od izvjesnog, kadgod dapače i velikog značenja za mnoge dugove našega vremena.

Općenito, kao što smo rekli, već Bergsonov je spiritualizam, pripravljao puteve kršćanstvu uklanjajući neosnovano uvjerenje, da postoji samo materija i da jedino materijalni život usrećuje čovjeka. Na ovaj način Bergson je razbijao jednostrano i uskogrudno shvaćanje životnih vrednota. Naročito time što je isticao potrebu, da se čovjek digne nad svoj razum, da ga nadiđe, on je on je afirmirao nešto što i kršćanstvo oduvijek naglašuje. Kršćanstvo od početka ističe, da je sam razum nedovoljan da osigura čovjeku spoznaju Boga i život koji bi ga k Bogu vodio. To naglasuju svi crkveni oci, to naglasuje i sam Toma Akvinski, koji se toliko služi razumom pri izvođenju vjerskih istina[281]).

Bergson je to dakako drugačije naglašavao nego kršćanstvo, ali općenito uzeta, njegova je tvrdnja istinita i kao takva ona je mogla pripraviti duše razumijevanju kršćanstva. Te tvrdnje o potrebi da se nadiđe razum, ako hoćemo da živimo jednim višim životom, došle su u novoj Bergsonovoj knjizi još bolje do izražaja. Time je dakle njegov indirektno apologetski rad još više bio pojačan.

280) Cfr., pp. 4, 16.

281) »Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret in maximis ignorantiae tenebris«. C. G. l. 1. c. 4.

Osim toga on je upozorio ljude svoga ambijenta i svog shvaćanja na jedinstvenu vrijednost kršćanstva u razvoju čovječanstva. On je progovorio o kršćanstvu kao što moderni, nekršćanski filozof još govorio nije[282]). On je naročito uzeo u obranu kršćanstvo na onoj točki, gdje je ono posljednjih decenija bilo najviše napadano i na kojoj je suvremeni naturalizam bio mislio učiniti zadnji juriš i prodor: on se digao na obranu kršćanskih mistika. Kao on, nitko ih izvana nije dosad tako branio. I braneći ih nitko među modernim filozofima nije toliko istaknuo potrebu višeg, mističkog života za čovječanstvo, koje stenje pod napretkom, što ga je ostvarilo kao Bergson. Sigurno, da je on upravo time učinio jednu od najvećih usluga kršćanstvu kao vanjski apologeta njegov. U tom pogledu on je rekao mnogo toga, što će definitivno ostati[283]).

Bergson je prije svega pobio patološku tezu, istakao jedinstvenu vrijednost kršćanskih, katoličkih svetaca i posebno transcedentnost kršćanskog misticizma obzirom na sve ostale. »Radikalna diferencija u naravi«, — izraz koji se toliko puta ponavlja, ne može biti slučajan; on po očitim namjerama piščevim hoće da istakne posve stvarnu superiornost kršćanske mistike nad svim ostalim. On je zatim uočio, koliko je to kao nekršćanin mogao, važnost »tamne noći« u nutarnjem životu mistika. On je zapazio u toj »tamnoj noći« prve autentične znakove

282) Kod ljudi koji su bili kršćani ili barem živjeli u kršćanskoj sredini srest ćemo dakako više takvih nastojanja. Cfr. Penido, op. c. p. 8. Ne smijemo ne priznati: »... la grandeur spirituelle de cette oeuvre, l' ardente religiosité qui la vifie, son émouvante sympathie pour le christianisme, son apologie passionnée de nos mystiques«.

283) Cfr. Etienne Borne, art. c., p. 175. »M. Bergson a dit à ce sujet des choses définitives, service précieux rendu du dehors à l' apologétique chrétienne«. — Penido, op. c., p. 143. »La discussion si élégante et si précise, de la thèse pathologique, nous parait décisive«.

mistike, kojom se ona razlikuje od svake druge koja bi joj prividno mogla sličiti. On je dobro primijetio kapitalnu ulogu, što je igra ljubav u pravom mističkom životu, kao i to da u kontemplaciji, kako su je shvaćali Grci, ne stoji bit misticizma.

Istakavši ovako značajke kršćanskog misticizma i njegovu vrijednost on je upozorio svoje suvremenike, da ne postoji razlog — u koga se dosad tako često vjerovalo — da treba što dalje bježati od kršćanstva, ili se barem od njega držati, kako reče Descartes »à une distance respectueuse«, jer čovjeku tobože prijeti pogibao da umnó nastrada, ako mu se odveć primakne. Ne samo da tog razloga nema, nego Bergson pokazuje da oni, koje je nekoć »l'Ecole de la Salpetrière« sa Charcotom i kasnije Pierre Janetom, htjela proglasiti umno bolesnim, spadaju među umno superiorno zdrave ljude. Što više, da je to za sve nas, za svo čovječanstvo put da dođemo do višeg, nadljudskog i božanskog života. Može se smatrati, da je Bergson u danim krugovima definitivno uklonio averziju prema kršćanstvu ukoliko je dolazila od ovih predrasuda.

No ne samo da je uklonio averziju, on je upravo time što je mistike, svece uzeo u obranu učinio ih silno privlačivima. Istaknuti svece kao eminentne pretstavnike kršćanstva to je u praktičnoj, suvremenoj apologetici često puta najuspješnije sredstvo. Žalosna je, ali istinita činjenica, i o njoj se stoga mora voditi računa, da su mnogi ljudi našeg vremena postali hladni prema samim dokazima, ako ih i činjenice iz života ne prate. Zar nije već Léon Bloy bio rekao: »*il nous faut des Témoins et non des démonstrateurs*« *hoćemo svjedoka, a ne dokazivača*[284]). Sigurno, to je krik mnoge moderne duše. Svjedoka je bilo, ali trebao je netko da toj nepovjerljivoj intelektualnoj masi, — netko iz njihove sredine — rekne: ima svjedoka i oni su vjerodostojni! Neobično vjerodostojni. Svjedoci su takvi, da se u njih

284) Penido, op. c., p. 255, nota 1.

možete pouzdati prije nego i u koga drugoga. Bergson je to učinio i, ako ne sa filozofskog, s apologetskog stajališta njegova je usluga tu posve stvarna[285]).

Utro je Bergson puteve kršćanstvu, što je svojim primjerom, — iza kako je naime filozofirao cio život, — pokazao da se treba prikloniti i slušati one, koji su u iskustvu božanskih stvari pošli dalje od nas.

Od potpunog prezira, koje se očitovalo u aprioritičnom klasificiranju svega mističkog pod rubrikom patologije, došli smo ne samo do poštivanja nego i do otvorene simpatije. Ima sigurno na mnogim stranicama Bergsonova zadnjeg djela dosta žara, da potakne mnogo srce na barem vanjsko poštivanje kršćanstva i njegovih vrednota. Ta filozofska poniznost bit će sigurno nasljedovana, i ako se samo to postigne Bergsonovom knjigom, bit će, obzirom na t. zv. negativnu pripravu mnogo učinjeno.

Ali učinjeno je i bit će sigurno još mnogo više.

I najstroži kritičari slažu se u tom, da će Bergsonovo djelo dovesti mnoge duše do pred prag crkve[286]). Ne možda potpunom ispravnošću svoje nauke, toga nitko ne veli, nego time, što će izvjesnom svijetu biti pravo — makar i nepotpuno i defektuozno — otkriće kršćanstva. Otkriće u neobično svijetlim i privlačivim bojama. Zar neće duše, koje milost progoni, pročitavši one lijepe stranice morati reći: tä kršćanstvo će ispuniti duboke naše čežnje! Zar neće mnoge, slušajući kako ove riječi o veličini misticizma odjekuju u njima i pod dojmom časovitih milosti, reći sami sebi kao i Bergson: nije li to stoga, što u nama drijema mistik, koji samo čeka priliku da se probudi? Mi vjerujemo da će takvih slučajeva biti i da ih je bilo.

285) Ibid. »La preuve par le mysticisme n'est donc pas d'ordre philosophique, sa vrai place est en apologétique«.

286) Op., c., p. 245. — Cfr. M. le Chanoine Dehove, La théorie bergsonienne de la morale et de la Religion, Lille, édit. S. I. L. I. C., 1933. pp. 66 sqq.

A ipak, ma koliko bili zahvalni piscu za sve što je rekao u prilog kršćanstvu, mi ne možemo da ga slijedimo u svem njegovom izlaganju.

Bit će sigurno kritičara, koji s tim neće biti zadovoljni. Bit će ih koji će pitati: »Je li zgodno, je li naročito pravo, odbiti jednu tako prijateljski pruženu nam ruku; odvrnuti od sebe dušu, na koju milost tako očito djeluje?«[287]) Ako bi u pitanju bio lično g. Bergson sigurno da ne[288]). Ali stvar nije u tome. Nas zanima njegova nauka, koja nam se već sad čini daleko od ispravnog shvaćanja nadnaravnog života. Kažemo već sad čini, jer nećemo da unaprijed ništa kategorički tvrdimo. Vidjeti ćemo, šta nam sam pisac kaže o toj stvari. Vidjeti ćemo također kako stvar izgleda u svijetlu kršćanskih načela. Ako Bergson brani kršćanstvo izvana, mi smo mu zato vrlo zahvalni. Time još nije rečeno da bi on mogao biti potpuni branitelj kršćanstva. Njegova obrana kršćanstva, ma koliko svojom inspiracijom nadirala preko granica njegove filozofije, pisana je u funkciji te filozofije. A kad se radi o filozofiji, koja neizbježivo tangira apologetiku, onda glavno pitanje[289]), koje se postavlja to je pitanje: *»omogućuje li ta filozofija distinkciju između naravnog i nadnaravnog života?«*

---

287) Op. c., p. 8.

288) Pismo piscu ove studije od 28. septembra 1934.: »... je crois que personnellement et dans la ligne de sa propre v i e s p i r i t u e l l e Bergson est attiré vers le surnaturel authentique...«

289) Uz pitanje o naravnoj spoznaji Boga.

POGLAVLJE DRUGO.

Moderni filozof

Pred apologetskim problemom

1. Bergsonovo djelo »Les Deux Sources de la Morale et de la Religion« bilo je povod mnogim studijama i diskusijama među katoličkim teolozima i filozofima; studijama i diskusijama, koje su daleko od tog, da bi se sve među sobom podudarale[1]). Bergson ima među katolicima integralnih branitelja, dapače i pravih pristaša[2]), ima velikih simpatizera[3]), ima konačno zanimalaca, koji mu se dive i priznaju nje-

---

1) M. T.-L., Penido, op. c., pp. 225, 226, govoreći o ovoj stvari i aludirajući na prigovor, da filozofi katolici jedan drugog samo opetuju veli s nekoliko ironije: »Qui donc a dit que les philosophes catholiques ne faisaient que se répéter l' un l' autre? En voici trois non seulement catholiques, mais hommes d' Eglise, mais jésuites, et qui ne se ressemblent guère: l' un thomiste, le second éclectique, le troisième bergsonien. Peut-on souhaiter variété plus grande?« Prvi je J o s e p h d e T o n q u é d e c, sa svojom studijom, koju smo već spominjali: La Clef des »Deux Sources«. — Le contenu des »Deux Sources«. Paris Beauchesne. Tiré à part, sans pagination spéciale. — Drugi: B l a i s e R o m e y e r, Morale et Religion chez Bergson, Archives de philosophie, vol. IX. cahier 3. Paris Beauchesne 1932. — Treći: E m i l e R i d e a u, Le Dieu de Bergson, essai de critique religieuse, Paris, Alcan 1932.

2) Osim spomenutog Emile Rideau-a, prije citiranih (cfr. p. 14, n. 3.), treba spomenuti P a u l A r c h a m b a u l t-a, jednog od glavnih suradnika zbirke »Cahiers de la Nouvelle Journée« i velikog protivnika suvremene skolastičke renesanse. On ne samo da u B. gleda filozofa neprolaznih zasluga za pobijanje pozitivizma i kantizma, nego izričito kaže: le bergsonisme est »une grande philosophie autentiquement spiritualiste que nous pouvons faire chrétienne«. (»La vie Catholique« du 15 Septembre 1934).

3) Osim navedenog B. Romeyera, ima još sva sila drugih, među kojima se posebno ističe: P. M e s n a r d, Cfr. njegov članak: Chatolicisme et bergsonisme, Revue Apologétique, Mai 1933.

gove zasluge, ali od tog prelaze k objektivnom, nepristranom ispitivanju njegove nauke[4]). Bez oklijevanja moramo reći, da jedino ovaj stav smatramo ispravnim. Jer ako se moramo diviti Bergsonu, da je bez pomoći vjere tako daleko došao u poznavanju kršćanstva i kršćanskih velikana; ako moramo priznati njegove zasluge u borbi proti materijalizmu, naša zadaća nije time iscrpljena.

Bergson nije apologeta u tom smislu, da bi apologetske namjere ravnale njegovim radom. On je filozof i to filozof prije svega ostalog[5]). Moderni filozof, treba odmah dodati, jer on je daleko od tog da bi zastupao filozofiju, kojom se katolička apologetika redovno služi. Filozof *»intuicije«, »trajanja«, i evolucije,* filozof *»de l'univocité distendue«*[6]); pretstavnik one filozofije, *koja je doduše smjesta naglašavala potrebu da se nadiđe razum* i time se nekako izvana barem identificirala s konstantnim afirmacijama kršćanstva u istom smislu, ali filozofije također, koja je svojim *potcjenjivanjem razuma* htjela da učini suvišnom svaku razumsku debatu o čitavom nizu ne samo filozofskih nego i vjerskih pitanja. A problem je nas upravo znati, jesu li ovakvi stavovi sa stajališta ne samo momentane i praktične[7]) nego trajne i autentične kršćanske apologetike poželjni i opravdani. Može li, drugim riječima, apologetika, koja bi se oslonila na ovakvu filozofiju, braniti uspješno sve kršćanske istine i osigurati naročito ispravno rješenje velikog problema sve apologetike: razlike između naravnog i nadnaravnog?

Nije naša namjera poduzimati sad svestranu i opširnu kritiku Bergsonovih filozofskih ideja, drugi su to davno već učinili. Ono što bi htjeli, to je ne samo proučiti subjektivno, »du dedans«, kao što kaže Maritain, značenje Bergsonovog djela »Les Deux Sources«, nego i objektivno ispitati njegov zamašaj.

Ispitati ga, prije svega, u svijetlu njegove vlastite filozofije, a onda usporediti sve to sa naukom tradicionalne filozofije ljudskog uma i neosporivo važnih kršćanskih ideja.

Potrebno je ispitati ga u svijetlu vlastite filozofije, jer kao što dobro ističe J. de Tonquédec, »Tko bi čitao, kaže on, samo posljednje djelo Bergsonovo, ... i polaskao si da ga je shvatio, mogao bi se teško prevariti. Jer pojmovi kojima se on služi i koje izražava svačijim[8]) riječima, prožete su posve zasebnim smislom koga treba tražiti u *Matière et Mémoire,* u *l' Evolution Créatrice* i t. d.« Bergson se ne odriče nijedne od svojih prijašnjih koncepcija, upravo naprotiv, on na njima snažno insistira«[9]). On ima svoju metafiziku, osnovne principe na kojima sve počiva, i po kojima se sve ima objašnjavati. »*Nul ne peut se soustraire aux conséquences des premiers principes métaphysiques d' une doctrine.* Nitko ne može izmaći posljedicama prvih metafizičkih principa neke nauke«, naglašuje sa svoje strane Maritain[10]). Zato dopustivši da je Bergson svojim posljednjim djelom, kao što i sam ističe[11]), nadišao konkluzije svojih pređašnjih djela, da je po Jolivetovim riječima »nastojao umetnuti novo inspiriranu misao u okvire slabo pripravne da je prime«[12]), još uvijek stoji činjenica, da su okviri tu. Možda oni pucaju, možda popuštaju[13]). Bergson ih nije namjeravao raskinuti, o tom odveć očito govori samo njegovo djelo. Ima dakako kod francuskg filozofa osim nove inspiracije nešto, što u nekom pogledu odavna ruši te okvire i to je njegova već spominjana tendencija, da obnovi velike afirma-

4) Navoditi ovdje imena bilo bi nemoguće. Spomenimo samo to, da ovo stajalište zastupaju svi autentični skolastici a naročito svi čisti tomiste.

5) On je zapravo apologeta samo p e r a c c i d e n s.

6) Penido, op. c., p. 50 sqq.

7) Izrazima »momentano i praktično« dajemo ovdje posve determinirano značenje: apologetike, koja per accidens i u danom mileu-u može biti uspješna.

8) »de tout le monde«.

9) La Clef de »Deux Sources«, p. 516.

10) La Philosophie Bergsonienne, p. 398.

11) Cfr. Revue Thomiste, Mai—Juni 1933, p. 325, ili ovdje p. 18.

12) D. S., p. 274.

13) Vidjet ćemo, da li je tako i ako jest u kojoj mjeri i u kom smislu.

cije spiritualističke filozofije[14]). Imat ćemo međutim prilike da ocijenimo stvarni zamašaj toga nastojanja.

Pravo stoga značenje »Dvaju Izvora« pokazat će nam se tek onda, kad nauku u njima sadržanu i osvijetljenu Bergsonovom filozofijom, usporedno s ispravnim shvaćanjem apologetike i njezinih osnovnih vrednota.

Katolička apologetika, ako hoćemo da je ispravno shvatimo, treba da omogući potpunu obranu vjere ne samo u pogledu predmeta nego i načina. Ona treba da omogući ne samo obranu kršćanskog morala, misticizma i njegovih velikana, nego svih vjerskih istina kao od Boga objavljenih. Njena obrambena snaga ne smije zavisiti o kakvim zasebnim prilikama mjesta i vremena, nego mora imati apsolutnu vrijednost ukoliko se oslanja na potpuno sigurna načela naravnog razuma i na sigurna historička svjedočanstva, kako bi utvrdila opravdanost kršćanskog vjerovanja. Takva samo, ona može zaslužiti da bude smatrana pravom znanošću[15]). Ona nije filozofija, pa ni kakva filozofija religije, ali filozofija joj je potrebna kao temelj na kome u izvjesnom smislu mora počivati sva njena argumentacija. Ona istina mora dokazivati pod vodstvom vjere, ukoliko je vjera cilj do koga se hoće da dođe[16]), ali samo dokazivanje oslanja se na razum

14) Maritain, op. c., ibid.

15) »Apologetica« ...significat fidei defensionem universalem et quoad objectum et quoad modum defendendi. — Quoad objectum quia est defensio non alicuius personae vel mysterii, nec omnium mysteriorum in speciali, sed totius religionis christianae in genere, intendit enim ostendere hanc religionem esse a Deo revelatam. — Quoad modum, Apologetica universalis est, quia ejus defensiva argumentatio non pendent a circumstantiis alicuius temporis vel loci, sed valorem absolutum habet prout fundantur in principiis certissimis rationis naturalis seu metaphysicae, et in certis historiae testimoniis. Unde tam ex objecxo quam ex modo Apologetica, si ita procedere potest, merebitur nomen scientiae, vel partis scientiae«. — P. Fr. Reg. Garrigou Lagrange O. P., De Revelatione, Romae, 1931, vol. I., p. 40.

16) Op. c., p. 43: »lumen naturalis rationis, sub directione fidei«. »Est lumen rationis ut subservit fidei ad eam rationaliter defendendam. Atqui ratio subservit fidei sub ejus directione. Dirigire namque est praestituere finem consequendum et indicare media apta ad finem. Fides autem praestituit Apologeticae finem consequendum, prout ipsa est defendenda«.

i na njegovu najvišu tekovinu filozofiju. Jasno je dakle, da ta filozofija mora biti u skladu sa zdravim razumom, i nositi sve značajke istine.

Je li takva Bergsonova filozofija?

Hoćemo li, oslonivši se na nju, moći osigurati pravu razliku između naravnog i nadnaravnog reda, i konsekventno omogućiti kršćanskom apologetičaru potpunu obranu temeljnih vjerskih istina?

Bilo je rečeno, da Bergsonova filozofija može ne samo pripraviti puteve kršćanstvu, nego i to da će duše onih, koji već vjeruju pomoću nje bolje shvatiti bogatstvo što ga sadržava njihova vjera ili otkriti neke svoje dužnosti[17]). »Što više da će kršćanin, u dodiru s pokretljivošću« ove filozofije, moći produbiti svoju vjeru[18]). Bergsonizam bi prema ovome bio ne samo podesna nego eminentno prikladna filozofija kršćanske apologetike.

Da li je zbilja tako? Je li Bergsonova filozofija u najnovijem njegovom djelu ne samo religiozna nego i duboko kršćanska?[19]) Možemo li reći, da je ona takva ne samo vibracijom svoje osjećajnosti i tendencama piščeve misli[20]), nego i objektivno, obzirom na njezino stvarno značenje i faktični sadržaj?

Bez retrospektivnog zahvata u sistem, što ga je pisac davno prije izgradio, toga nećemo moći potpuno spoznati.

Filozofija intuicije

2. Ono po čemu izgleda da je Bregson od početka svoga filozofiranja došao u neko idejno srodstvo s kršćanskim spiritualizmom, to je bio njegov pokušaj da proglasi potrebu nadrazumske spoznaje, putem intuicije. Već u svom prvom znatnijem filozofskom djelu

17) Rideau, op. c., p. 43.

18) Ibid., pp. 128—135.

19) Ibid., p. 61.

20) Koje mi cijenimo, ali koje u prosuđivanju faktične vrijednosti bergsonizma ne mogu igrati nikakvu pozitivnu ulogu.

»*Essai sur les Données immédiates de la Conscience*«[21]) on razvija svoje misli o intuitivnoj metodi u filozofiji i time čini prvi prodor u duhovnoj orijentacji svoga vremena.

Tko je u doba Bergsonovih početaka u filozofiji htio da bude moderan morao je prije svega prestati priznavati valjanost principa, na kojima je počivala vjekovna filozofija ljudskoga uma. Metafizika htijući da silom deducira ono, što je bilo po sebi očito, naime same temeljne principe filozofije, došla je — prelazeći iz sistema u sistem — konačno dotle, da je morala priznati svoju potpunu nemoć. Ostala je jedino pozitivna znanost, fizičko-matematska spoznaja tvari, koja se svijetu nametala nečuvenim obiljem svojih rezultata, i koja je tobože jedina posjedovala pravila o istinskoj spoznaji. Za njom se vukla mehanička filozofija, koja se proglašavala suverenom, i imala pretenziju da sve objasni materijom i iskustvom. Ona je s prezirom pobjednika tretirala plašljive tragove spiritualizma, što su joj ga neki odlični duhovi kušali da suprostave. To je bilo posljednja riječ razuma. »Ili radikalni mehanizam, to jest napuštanje svega što misao čini dostojnim mišljenja; ili radikalni skepticizam, to jest napuštanje mišljenja i intelektualni očaj«[22]). Da u takvoj atmosferi nije mogao cvasti kršćanski duh, suvišno je i govoriti. Sve što nadilazi razum bilo je dočekivano ne samo s nepovjerenjem nego i s prezirom.

Kakvo onda čudo, da je Bergsonova filozofija intuicije izgledala duhovima, koje je mučio nepodnosivi pritisak materijalizma, kao neki navještaj oslobođenja. Bergson se utekao zadnjem sredstvu, kojim je raspolagala moderna filozofija: odlučio se dokazati da je iznad naše razumske spoznaje moguća i jedna druga spoznaja. Da mi osim razuma i iznad razuma posjedujemo jednu drugu, intuitivnu sposobnost; sposobnost kojom je moguće dosegnuti realnost i koja je bliže apsolutnome, duboku realnost a da ne apeli-

21) Edit. F. Alcan, Paris 1889.
22) Maritain, op. c., pp. 4, 5.

ramo na kakvu izvanju pomoć. Uspije li nam zavladati njome, mi smo, izgleda, riješili pitanje mogućnosti prodiranja u višu, duhovnu stvarnost. Razum ćemo, umovao je Bergson, prepustiti mehanizmu, on i nije sposoban za kakve više spoznaje nego su materijalne. Ali ćemo zato čovjeku osigurati da nadiđe mehanicizam pronašavši u njemu novu sposobnost intuitivnog spoznavanja. Filozofija će ostati moderna, jer modernih tekovina pozitivizma neće zabaciti, nego će se što više sama na nj pozivati. I ona će htjeti biti i »pozitivna« i »eksperimentalna«, te će tako imati izgleda da pomiri težnje ljudske misli sa zahtjevima fizičkih nauka[23]).

To su bile nakane Bergsonove i to je ono, što nam najviše objašnjava zanos i oduševljenje, kojima je bila dočekana nova filozofija baš u kršćanskom milieu-u.

3. Malo je tko pazio na to, da filozofija intuicije pokraj velikih obećanja traži i velike žrtve i još veća odricanja. Ona je uistinu zahtijevala, da se razum detronizira i proglasi jednom inferiornom intelektualnom sposobnosti. Po njegovom naime shvaćanju razum je sposoban jedino da spoznaje materijalni svijet. On nije određen da spozna istinu, nego da proizvodi predmete[24]).

Kad bi se mogli osloboditi sve svoje oholosti, piše Bergson, kad bi, htijući definirati svoju vrstu, mogli da se strogo držimo onoga što nam historija i predhistorija pružaju kao stalnu karakteristiku čovjeka i

23) Maritain napominje da je ovakovih pokušaja već bilo ali različnih od Bergsonova: »elle (cette philosophie) est déjà présente, sous une forme au sous une autre, chez Jacobi comme chez Schelling son grand adversaire. Mais c'est assurément M. Bergson qui l'a formulée de la manière la plus complète en lui donnant tous les avantages d' une méthode, non plus logique ou idéale, mais »experimentale« et »positive«, — de là le nom de nouveau positivisme — dont il désigne parfois sa doctrine.

24) L' Evolution Créatrice, 37e édition. Paris, Alcan, 1930, p. 152: »l' intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés« (podvučeno u orginalu).

razuma, mi se možda ne bi nazvali *Homo sapiens, nego Homo faber*[25]). Razum je određen za djelovanje, a djelovanje stoji naročito u tome, da rukujemo s predmetima. Zato razum ima bitno geometrijske sposobnosti: čega god se on dotakne, umjetno ga razreže, učini nepomičnim, dijeli na komade jedne uz druge naslagane u prostoru. To je njegov vlastiti posao. Ali ako se radi o tome da spozna narav stvari, naročito stvari, koje se tiču života i duše, on će se pokazati potpuno nesposobnim. Fasciniran materijom, prostorom i geometrijom, on će posvud uvesti umjetne okvire, postavljati nepostojeće probleme, htjet će drsko, da se na njegova pitanja odgovara s *da* ili *ne*. Ukratko, prepušten sam sebi i logici, razum će neizbježno voditi zabludi[26]).

Kako bi i moglo biti drugačije, kad prvi produkt razumov, apstraktna *ideja nije* — po Bergsonu — nikakva autentična slika stvarnosti. Ona je manje nego slika, — slika je za Bergsona veće intelektualne vrijednosti, — ona brutalno prikuje stvarnost i oduzima joj kretanje i život. Tim samim, što se razlikuje od drugih ideja, svaka ideja umjetno komada stvarnost, ne znajući za njezin kontinuitet. Uzalud nam je stoga stavljati pojmove jedne uz druge, dijeliti ih, sastavljati, nikad tako nećemo doći do tog, da izrazimo neizrecivu i gipku jednostavnost stvarnosti, kao što ne bi pomoću ne znam koliko fotografija, uzetih s raznih strana, mogli izraziti životno jedinstvo modela[27]).

Praktično, sve ovo znači, da je razum nesposoban da spozna istinu. Ovog se mišljenja Bergson nije odrekao ni u posljednjoj svojoj knjizi. Vidjeli smo njegovo nepouzdanje u razum, njegov duboki skepticizam[28]). To je ono što je bilo nazvano *Bergsonovim anti-intelektualizmom.* Nijedan kritičar ne poriče tog Bergsonovog stava. Rijetki su ga, no bezuspješno, kušali da ublaže[29]). Taj je anti-intelektualizam, tim teže braniti što Bergson ne samo da umanjuje općenito vrijednost razuma, nego dapače stavlja imaginaciju nad umovanje.

25) Ibid., p. 151, (podvučeno u originalu). Cfr. D. S., p, 224.

26) Ibid., pp. 152—177.

27) La Perception du Changement, Conférence faites à l' Université d' Oxford, les 27 et 27 mai 1911. London, Henry Frowde, 1911, pp. 7.

28) Cfr. u prvom dijelu radnje pp. 24, 28, 30, 37, 60, 61.

Jasno je, da s ovakvim pretpostavkama potreba se intuicije neodoljivo osjećala. Ako razum ne vodi pravoj stvarnosti nego samo njenim umjetno raskomadanim dijelovima, onda je trebalo naći drugu sposobnost, koja će nam to omogućiti. Bergson misli, da mu je to uspjelo. *Intuicijom mi,* prema njemu *dosežemo stvarnost izravno u sebi samoj. Pomoću neke proživljavane simpatije, mi se podudaramo sa stvarnošću.* Točnije rečeno, proširujući svoje opažanje naprezanjem čitave naše duše, da se pretvorimo u predmet, da uđemo u nj kao glumac kad igra svoju ulogu uživivši se u nju, tako se i *mi intuicijom saživljujemo s predmetima*[30]). To će kadgod biti samo uz cijenu *intenzivnog ili dapače* »bolnog« napora[31]).

Šta je dakle Bergsonova intuicija i kakva je njezina uloga?

Krivo bi imali, kad bi je smatrali običnom percepcijom. Ne, Bergsonova je intuicija jednostavan i potpuno originalan čin, *sui generis,* iskustvenog proživljanja, *koji nas prenosi u predmet i čini da se podudaramo s predmetom u dubinama njegovim.* U nekom smislu on je srodniji životinjskom instinktu nego razumu, ali je *daleko iznad razuma.* Tako daleko nad njim, da se pojmovno i ne može adekvatno izraziti. Kako je njegov cilj čisto spekulativan, — a u nama je sve preodređeno praksi — intuicija traži napor, koji se protivi naravi[32]). Ali filozof, koji htjedne tako prisiliti svoj duh[33]) da ga svine i skrivi u

29) Na pr. Blaise Romeyer, Cfr. Penido, op. c., pp. 244, 245.

30) La Perception du Changement, p. 8.

31) Revue de Métaphysique et de Morale, janvier 1903, p. 21.

32) Introduction à la Métaphysique, dans Revue de Métaphysique et Morale, janvier 1903, pp. 1926, 27.

33) Ibid., p. 27.: »Il faut que l' esprit se violente«.

se[34]) i da pojuri u nekoj vrsti metafizičke ekstaze, u srce stvarnosti, bit će nagrađen time *da će uživati i doći u posjed apsolutnoga,* da će moći vibrirati sa stvarnošću u najvećim njezinim dubinama.

4. Po svojoj tendenciji ovaj Bergsonov pokušaj da otkrije u nama zasebnu intuitivnu sposobnost, *prividno* spašava ljudsku misao od propasti u materijalizmu, on prividno također osigurava mogućnosti višega, dakle i kršćanskog života. Kažemo »po svojoj tendenciji« i prividno, ali u stvari, zar je zbilja moguće na ovaj način spasiti ljudsku misao i osigurati kršćanski život?

Osnovni zakon svake filozofije, koja hoće da spašava ljudsku misao od propasti to je, da se oslanja na stvarnost, da poštiva sve njene stupnjeve i nijanse. A može li se to reći za Bergsonovu filozofiju intuicije? Zar ona time, što proglasuje razum inferiornom duševnom sposobnošću, prezire njegov diskursivni rad, *ne potpoka sve mogućnosti ispravnog dokazivanja u filozofiji i u kršćanstvu?* Tradicionalna filozofija i kršćanska teologija[35]) bitno drže do diskurzivnog rada ljudskog uma. Bergson međutim ne samo da do njeg ne drži, nego ga konstantno zabacuje, kao spekulativno bezvrijedna. To se očituje u posljednjem njegovom djelu kao i u svom prijašnjem njegovom umovanju.

Njegov duboki skepticizam prema razumu nije ništa manji u »Les Deux Sources« nego prije. On je u nekom smislu još jači nego je dosad bio. Bergson se ni prije nije pouzdavao u filozofske dokaze, jer tobože još nitko nije pobio argumenat Zenona Elejskoga, i jer razum može navoditi samo razloge, kojima izgleda uvijek slobodno suprostaviti druge razloge[36]). Taj isti stav dolazi i sad do izražaja samo još u pojačanom obliku. Zato, što je razum nemoćan, potrebno je apelirati na mistiku, na iskustvo što ga putem mistike stičemo. To će biti jedini put u rješavanju visokih spekulativnih problema. Razum više nema šta da radi kad se radi o pripravi na vjeru. Sva ona *praeambula fidei,* kod kojih je razumsko dokazivanje igralo tako važnu ulogu postaje bespredmetno.

Otsad, kako kaže J. de Tonquédec, svaka »spekulacija« bilo teološka. bilo filozofska postaje zabranjena. Postupci, kojima se služi u ovim disciplinama: postaju neuspješni, nesposobni, zastarjeli, dostojni da budu bačeni u ropotarnicu, kao novac koji više nema tečaja. Ne vrijedi više analogija, u striktnom značenju kojom su se ipak postizavale prave sigurnosti ne vrijedi *via eminentiae* i *via negationis,* koje je toliko upotrebljavao sveti Toma da se digne k Bogu.

Bergson istina sve to zabacuje s najboljim namjerama: upravo u cilju da spasi spoznaju viših vrednota. Jer postavi li se na čisto intelektualističko stajalište pobijedit će nauke koje niječu slobodu, duhovnost, neumrlost duše[37]) i t. d.

Ali tko ne vidi da upravo ovim[38]), *Bergson čini odveć velike koncesije suveremenom agnosticizmu.* On misli spasiti ljudsku misao tako da je oslobodi od vječnog kritiziranja uma prenijevši je u direktni, neposredni dodir sa stvarnošću, gdje bi diskusija bila suvišna. Njegove su nakane dakle dobre, ali način, kako ih ostvaruje nije nikakva prava usluga ni filozofiji ni kršćanskoj apologetici.

Osloboditi se pojmova i umovanja, da se odmah dođe u srce realnosti, to je dakako davna želja ljudskog uma, to je još više želja duše što teži za mističkim životom. I postavivši je na početku svoje filozofije Bergson je na neki način pošao odmah tamo, gdje kršćanin dolazi tek u visokom mističkom životu. Njegova filozofija kao što dobro primjećuje Maritain[39])

34) L' Evolution Créatrice, p. 258.

35) Svaka je filozofija, osim dakako intuitivne u Bergsonovu smislu, bitno diskurzivna. A koliko je kršćanstvu stalo do razuma i njegove sposobnosti, da dozna istinu najbolje pokazuju protivne zablude što ih je Crkva osudila. Cfr. Denzinger —Banwart, Enchiridion Symbolorum; među ostalim naročito brojeve: 558, 1022, 1616 sq. 1790 sq, 1634 sq.

36) D. S., p. 67.

37) L' Evolution Créatrice, p. 291.

38) La Clef des »Deux Sources«, pp. 679, 680.

39) Op. c., p. 172.

neće da se pomiri s tim, da stvarnost upoznaje mnogostrukim sposobnostima koje čovjek posjeduje; ona hoće da je upozna jedinom sposobnošću: intuicijom. I tom sposobnošću ona hoće da prodre odmah do dna, da upozna bit stvari iskustvenim doživljavanjem. *A to je u nekom smislu upravo vlastitog mističkog života*[40]). Mistici ne samo da spoznaju, oni žive, oni se identificiraju sa božanskom stvarnošću[41]).

Ali pitanje je, posjedujemo li mi takvu sposobnost u naravnom redu stvari? Maritain ne misli: »Ni u kojem slučaju, kaže on, ne možemo konstatirati u sebi prisutnost spoznajne moći više od razuma«[42]). Što više, on drži, da upravo u ovoj ambiciji, da narav *nadiđe samu sebe leži normalno opasnost neshvaćanja i nepriznavanja nadnaravnog reda*[43]). To je i razumljivo: prvotni uvjet za razumijevanje nadnaravnog reda to je priznanje naravnog reda i sve hijerazličnosti koja među bićima vlada.

Prema tome, ma kolika bila prividna srodnost između Bergsonova zahtjeva intuitivne, nadrazumske spoznaje i kršćanskih afirmacija o potrebi da se razum nadiđe, *stvarne sličnosti među njima nema.* Što više, kako smo netom vidjeli, nije nimalo oportuno, za ispravno shvaćanje nadnaravnog reda kao uostalom i svih nadnaravnih vrednota, da se smjesta, — prelazeći preko razuma, — počne zahtijevati nadrazumska spoznaja.

Opasnost ćemo ovakovog insistiranja na intuiciji još bolje vidjeti, ako promotrimo potrebu intuicije, obzirom na materijalnu stvarnost, kako je Bergson shvaća i nemoć samoga razuma, da se digne nad nju.

40) Cfr. P. Reg. Garrigou — Lagrange, O. P. Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d' Aquin et S. Jean de la Croix. Edit. de la Vie Spirituelle, Saint-Maximin (Var); Sixième édition, t. Ier p. 262, t. II. pp. (109), 120. Opširnije ćemo se ovim pozabaviti u zasebnoj studiji.

41) Dionius, De Divinis nominibus, cap. II., 9. Za Hrijeroteja se veli da je upoznao božanske stvari »non solum discens, sed et patiens divina«.

42) Op. c., p. 185.

43) Ibid., p. 172. Šta treba misliti o intuiciji po skolastičkom shvaćanju, vidi se u istom djelu čitavo poglavlje III. L' intuition et la durée, pp. 147. sq.

Od materije k životnom elanu

5. Bergsonova je filozofija odlučno realistička. Ona nema ništa zajedničkog s engleskim ili kantovskim idealizmom, koji zatvaraju subjekt u se sama, zajedno s »predodžbama«, za koje on ne zna da li odgovaraju onome što postoji ili ne. Ona je još dalje, ako je tako moguće reći, od neistinitog spiritualizma, što je potekao od Descartesa, koji s jedne strane stavlja objektivnu protežnost, ali čistu, bez svojih osobina, a s druge strane duh, čist također, (a ipak sposoban da proizvodi boje, glasove, mirise i t. d.), koga on zatim, ne zna se kako i zašto, utjelovljuje u pruživosti. Dobro stoga kaže J. de Tonquédec: »Jedan od najčvršćih dijelova filozofije g. Bergsona, jedna od sjajnih kritika, kojima je definitivno doveo u neugodan položaj neke dogme onoga što se nazivalo »modernom filozofijom«, stoji upravo u tome, što je pokazao, da ne treba promatrati svijet... kao vanjsku projekciju subjekta, kao ekskteriorizaciju umnih stanja«[44]).

Po Bergsonovu shvaćanju mi smo zagnjureni u stvarni svemir, mi smo dio njegov, mi ga dosežemo u tolikoj mjeri, da putem intuicije, možemo i koincidirati s njime. »Stvar u sebi«, »apsolutno« nisu izvan našeg dohvata. Mi ih sretamo ne samo u sabranosti, kad se povučemo sami u se, nego i u svojoj ekspanziji prema fizičkoj naravi. Čitav je svemir »iste naravi kakve je ono, što zapažam«[45]). Ovim svojim shvaćanjem Bergson iza stoljetnog lutanja »moderne filozofije« opet uspostavlja vezu između nje i skolastike, tomizma i samog Aristotela[46]).

Ali ovaj realizam Bergsonov daleko je od tog, da bi se u svemu slagao s tradicionalnim realizmom. Dok je za filozofiju sv. Tome i svu autentičnu skolastičku filozofiju predmet intelektualne spoznaje bilo

44) La Clef des »Deux Sources«, p. 531. Cfr. također Matière et Mémoire, essai sur la relation du corps à l' esprit. Paris, F. Alcan. p. 26. sqq.

45) Matière et Mémoire, p. 257.

46) La Clef des »Deux Sources« p. 532.

biće, dotle je za Bergsona odnosno za njegovu intuiciju vlastiti predmet *trajanje*[47]). Ovo trajanje nema ništa zajedničkog s matematskim vremenom, ni idealnim svijetom fizike. Bergsonovo je trajanje sámo tkivo stvari. Ono sačinjava sve što jest, no ne smijemo si ga zamišljati, intelektualistički, kao *bit,* kao *stvar* koja traje. Ne, stvari nema, postoji samo postajanje: »*il n'y a que du se faisant*«.

Kad bi Bergson tvrdio da postoji trajanje, da se sve neprestano mijenja i giblje, ne bi rekao ništa različita od onoga što je naučavala tradicionalna filozofija. Ali on naučava sasma nešto drugog. *Postoji po njemu, samo jedna jedina stvarnost*[48]), a to je *život u evoluciji.* Život, koji se mijenja, transformira, silazi i uzlazi, a da nikad ne iščezava. »Život uopće je samo gibanje... živo biće naročito je jedno prolazno mjesto i bit je života u gibanju koje ga prenosi«[49]). U ovoj gibljivosti stoji ono što je prvotno, temeljno u svijetu, od nje je svijet sastavljen. Stalnost, gotove stvari, gotova bića to su posljedice kasnijeg razvoja. Prije gibanja, prije života ništa nije bilo. »*Gibanje je bez sumnje sama stvarnost, nepomičnost je uvijek samo prividna ili relativna*[50]). »Stvari i stanja samo su snimke, što ih je fotografirao naš duh u trajanju«. »Nema stvari, postoje samo djela«[51]).

Skolastici su također definirali život kao spontano gibanje[52]). I po njima je gibljivost, neprestano mijenjanje, zakon ovoga svijeta. Ali proglasiti *život, životni elan prvom i jedinom stvarnošću*[53]), pod kojom ništa ne postoji ni subjekat, ni substancija, to je vlastito Bergsonu i to je upravo ono, što je od

47) Cfr. Maritain, op. c., passim.
48) Vladimir Jankélévich, Bergson, Paris, F. Alcan. 1931, p. 166.
49) L' Evolution Créatrice, p. 139.
50) Ibid., p. 168.
51) Ibid., p. 269, 270.
52) Cfr. S. Thomas, in Ar. L. de Anima commentarium, in l. c., lect. 1.
53) Ibid., p. 236.: »...le tout de la réalité (est) une marche en avant, indivisée, à des créations qui se succedent«.

presudnog značenja za svu njegovu filozofiju i za razumijevanje nauke izložene u djelu »Les Deux Sources« obzirom na pitanje odnošaja naravnog i nadnaravnog reda.

6. Ako je životni elan jedina stvarnost iz njeg dakako sve mora proizlaziti, njime se sve mora objašnjavati. I stvarno, prema Bergsonu, statičnost i dinamičnost u svijetu početno izviru iz iste stvarnosti: iz stvaralačkog elana života. Bergson ne poriče opstanak dvaju izvora, naprotiv on na toj ideji — osobito u posljednjem djelu — vrlo insistira. *Dualizam, koga francuski filozof zastupa, osniva se konačno na jedinstvu životnog elana:* kao što čitav svemir potječe od dva izvora — materije i života, ali koji se konačno objašnjavaju stvaralačkim, životnim elanom, tako i statički i dinamički moral, tako također naravna i mistička religija. Dva su izvora morala i religije zapravo samo *razdvoj* jedne jedine struje[54]). Bergson je te ideje sa svom opširnošću razvio u svojem djelu »L'Evolution Créatrice«, on se na njih vraća u »Les Deux Sources de la Morale et de la Religion«.

Govoreći u svom posljednjem djelu o različitim silama, koje djeluju u statičkom i dinamičkom moralu veli on izričito: »Istina je, da kad bi čovjek sišao *do korijena same naravi,* opazio bi možda da je *to ista sila,* koja se direktno očituje u konstituiranoj već ljudskoj vrsti okrećući se sama oko sebe, i koja zatim indirektno djeluje, posredovanjem privilegiranih pojedinaca, tiskajući čovječanstvo naprijed«[55]). Ista sila, životni elan nalazi se na početku svega. Da se taj elan razdvaja to dolazi jedno-

54) La Clef de »Deux Sources«, p. 518.
55) D. S., p. 47, 48: »Il est vrai que si l' on descendait jusqu' à la racine de la nature elle-même, on s' aperceverait peut-être que s' est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l' espèce humanie une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement par l' intermédiaire d' individualités privilegiées, pour pousser l' humanité en avant«.

stavno od zastoja u razvoju, ili točnije rečeno protivnog jednog gibanja, slično kao što biva u svemiru.

U samom svemiru, kaže Bergson treba razlikovati, dva protivna gibanja, jedno *»uzlazno«*, drugo *»silazno«*[56]). Razlikovati ih treba, ali ne u tom smislu da bi bili početno različiti[57]), životni je elan na početku svakoga gibanja. Ali nek se taj elan uspori, neka popusti: mi ćemo usred onoga što se stvara imati nešto, što se rastvara, i to će biti materija[58]) u svim svojim različitim oblicima. Jadnost materije dolazi upravo otud, što ona kao da gubi kontakt sa ostalim dijelom sama sebe, sa životom otkud je potekla[59]). To sve vrijedi i za statički moral i religiju. I oni nisu drugo nego zastoj u životnom razvoju[60]). Sva materijalnost, nepomičnost oblika statičke religije dolazi otud, što je u njoj prekinut razvoj, što se životnom elanu suprostavilo »obratno gibanje«.

Ali još jednom treba naglasiti: za Bergsona postoji samo *jedan i isti »princip svega života i sve materijalnosti«, životni elan.* Taj princip nije prvi princip u vlastitom i strogom značenju riječi, kao što je J. de Tonquédec bio spočetka mislio.

Još godine 1908., Bergson je pisao auktoru brošure »Dieu dans l'Evolution créatrice[61]), da priznaje iznad ovog elana i koga on naziva *»l' absolu cosmique«, drugo apsolutno, centar životnog elana, Boga različita od svijeta.* Postoji dakle za Bergsona Bog, kao centar životnog elana, i sam ovaj elan, različit od Boga.

56) L' Evolution Créatrice, p. 12.
57) Ibid., p. 258.
58) Ibid., p. 266.
59) Ibid., p. 181.
60) D. S., p. 115—124; 223—226.
61) Joseph de Tonquédec, Dieu dans l' Evolution Créatrice, publicirano najprije u »Etudes« 1908, t. 114; 1912, t. 130, a poslije posebno otisnuto. Autor sam veli (La Clef des »Deux Sources« p. 529, n. 3): »En 1908, trompé par cette dernière expression principe de toute vie et aussi par celle d' »absolu« (...) j'avais cru comprendre que, selon M. Bergson, la vie, elle-même était le Premier Principe au sens propre et rigoureux. Dans les lettres qu'il voulut bien m' adresser, l' auteur m'avertit qu'au delà de l' absolu cosmique, il en admettait un autre, centre de l' élan vital, un Dieu distinct du monde. L' article de 1908 est donc à corriger sur ce point, m a i s s u r c e p o i n t s e u l e m e n t (pisac sam podvukao)«.

No elan sam jedna je jedina stvarnost. Jedna stvarnost u tolikoj mjeri, da naši pojmovi, kojim si predočujemo stvarnost samo je dijele, materijaliziraju: oni nisu potpuno ispravne predodžbe stvarnosti, nego naših čina obzirom na tu stvarnost. A ipak to ne znači da tim našim činima u stvarnosti ne bi ništa odgovaralo. Mi smo sami dio te životne, vječno pokretne stvarnosti, i kad stvari poimamo, kad ih si predočujemo, mi zaustavljamo razvoj, režući stvarnost u dijelove, potrebne našem djelovanju[62]). Čovjeku su uistinu potrebne, kaže Bergson, da se mogne okoristiti sredinom u kojoj živi točno definirane stvari. I opće dakle mnijenje i znanost promatraju svijet, — naime neorganizirana tvrda tijela, — kao da se sastoji od dijelova rastavljenih i rastavljivih. Nije to posve krivo, kaže Bergson, jer u percepciji se ne nalazi *ni više, ni drugo nešto* nego u stvarnosti *nego manje.* Percipirati to znači izabrati[63]). Ipak ovo znači promatrati stvarnost u netočnom obliku, ukoliko je sva stvarnost jedno. Zamišljati stvari pojmovno, to znači materijalizirat ih: jer koncepti i stvari rezultiraju iz istog djelovanja koje zaustavlja, razlikuje, dijeli; to je isto »silazno« gibanje, koje se protivi životu[64]). Svijet se tako materijalizira, što je najgore i u duhovnom području[65]). Statički moral i religija najočitiji su primjer toga. Ova je materijalizacija posljedica ljudskog života na zemlji. Ipak ta posljedica nije neizbježiva.

7. *Postoji način, kako da se oslobodimo ove materijalne ili pojmovne tamnice, a to je da se utečemo intuiciji*[66]). Da pomoću nje zaronimo u stvarnost, skršimo umjetne okvire pojedinačnih percepcija, logičkih kategorija i dedukcija, da se stavimo u tekuću i neodređenu cjelinu; da se domognemo životne struje, u sebi direktnim iskustvom, a u drugim simpatijom, — to je prema Bergsonu, jedini način da obu-

62) L' Evolution Créatrice, p. 206.
63) Matière et Mémoire, pp. 173, 174.
64) L' Evolution Créatrice, p. 206.
65) Ibid., pp. 174, 279, 280.
66) La Clef des »Deux Sources«, p. 534.

hvatimo »apsolutno« i da se istinski i duboko podudaramo s njime[67]).

Sam razum, drugim riječima, vodi nas k materijalnosti, nepomičnosti, ali ako hoćemo da materijalnost nadiđemo treba se uteći intuiciji. Ta ista ideja nastavlja se u »Dva Izvora« kad se radi o tom da se od statičke religije pređe dinamičkoj. »Znamo, piše Bergson[68]), da je oko razuma ostao trag neodređene i prolazne intuicije. Zar je ne bi mogli učvrstiti, pojačati i naročito popuniti djelovanjem...?« Razum sam toga prijelaza ne bi mogao ostvariti. On bi prije pošao obratnim smjerom. On ima zasebnu svrhu i kad se diže u svom umovanju, najviše da nam može pokazati mogućnosti, stvarnosti se on nikad ne dodiruje.

Potrebno je dakle svakako, ako nećemo da naš život imadne fragmentarni izgled pojmova i stvarnosti koje oni predočuju, da se putem intuicije, pokušamo instalirati u životnom elanu, koji prolazi svemirom[69]). Svijet materijalnosti treba svakako nadići, — to je ideja dovoljno već naglašena u Stvaralačkoj Evoluciji, — ako hoćemo da se stavimo u dodir sa stvarnošću, da prodremo u dubine njezine.

No nigdje još ne vidimo, po svim ovim afirmacijama, da bi reinstalacija u životnom elanu značila potrebu da se nadiđe narav. Da se nadiđe razum, to Bergson traži, i to putem intuicije. Ali isti je početak svega, isti elan, koji idući jednim smjerom proizvodi duhovnost i idući suprotnim smjerom ili sporijim tempom, proizvodi materiju. Što više, u samom svom posljednjem djelu Bergson nas upozorava da kad bi sišli do korijena same naravi da bi možda zapazili istu silu koja djeluje[70]). Ako je to taj elan, u koga se moramo uklopiti da dođemo do misticizma, i ako on jedino postoji, kako onda osigurati distinkciju između naravnog i nadnaravnog reda?

67) L' Evolution Créatrice, pp. 50, 53, 192, 218.
68) D. S. p. 226.
69) L' Evolution Créatrice, p. 259.
70) Cfr. D. S. pp. 47, 48.

U svakom slučaju treba već sada primijetiti dvoje.

Da ne govorimo o pojedinostima, naročito o neispravnom shvaćanju pojmova i njihove uloge, moramo prije svega istaći, da svo ovo izlaganje počiva mnogo više na tvrdnjama, nego dokazanim činjenicama.

Bergson kaže da je cio svemir isto gibanje, isti život, ista bit, ista realnost. No ovu nam svoju tvrdnju ne dokazuje filozofskim argumentima. Štoviše on ex professo naglašuje, da ne vjeruje u uspješnost umovanja. Jedini način kako se tobože možemo uvjeriti o ispravnosti njegovih tvrdnja, to je da eksperimentalno, putem intuicije stvar ispitamo. Ali to su samo tvrdnje.

Zar je moguće, pa bilo to uz cijenu »bolnog naprezanja«, obuhvatiti u sebi svu stvarnost, univerzalni život? Može li itko *osjetiti*, da je njegovo biće u »oceanu života« stvoreno kao neka lokalna sodifikacija, da su stvari također mjestimični isječci jedine stvarnosti? To čovjek može pomišljati. To ne može biti predmet nikakva iskustva[71]). Ovo isto vrijedi i za životni elan. Nitko iskustvom, pa makar to bilo intuitivno, kao što hoće Bergson, nije dosegao životni tok, život kao takav. Mi možemo doseći pojedinačne živote, dio života, život sam nije predmet iskustva[72]). U ovom pogledu moguće je u najboljem slučaju postavljati hipoteze, metafizičke teorije, ali nikako učiniti to predmetom iskustva.

Drugo što se mora primijetiti to je ovo.

Ako na ovaj način postavimo mogućnost i potrebu nadilaženja razuma, mi zapravo tvrdimo da postoji *neka vrsta naravnog mističkog iskustva*. No treba vidjeti — to je po sebi velik problem, s kojim ćemo se baviti u zasebnoj studiji — na čemu bi se osnivalo ovakovo iskustvo i je li ono uopće ostvarivo.

71) La Clef des »Deux Sources«, p. 535.
72) Ibid., p. 536.

Bergson doduše ne tvrdi, da bi iskustvo putem intuicije bilo mistično iskustvo. Ali način kako ga on prikazuje — odjeljujući ga i od instinkta i od razuma, dižući ga nad razum i oduzimljući mu značajke diskurzivnosti, te konačno i naročito, tvrdeći da ono stoji u dodiru sa životnom stvarnošću — sve to skupa dovodi nas blizu karakteristikama mističkog iskustva.

Sličnost između Bergsonova intuitivnog i mističkog iskustva, ako ne stavimo akcenat na predmet nego na način iskustva, očituje se do u same termine[73]). S jedne i s druge strane radi se o kontaktu; s jedne i druge strane radi se o tome da se identificiramo na neki način s predmetom, zadržavajući ipak vlastitu osobnost.

Najmanje dakle, što se mora reći to je, da intuitivno iskustvo, što nam ga Bergson predlaže, potsjeća po svim svojim značajkama na mističko iskustvo.

Traži li ga međutim ono? Postulira li interna logika Bergsonove filozofije mističko iskustvo? Pitanje sigurno teško, ali zar nam filozof sam ne odgovara donekle na nj? Ako je istina ono što Bergson veli, da metafizičar u svom nastojanju nije mogao ostvariti potpunog iskustva[74]), iako je to zadaća metafizike[75]), onda je potreba mističkog iskustva neodoljiv postvulat. Metafizika će postulirati mističko iskustvo.

[73]) V. Joannes a Sancto Thoma, Cursus Theologicus, Edit. Vives, I. P., q. 43, disp. 17, a. 3, et 17: »Contactus Dei quo sentitur experimentaliter, et ut objectum conjunctum, etiam antequam videatur intuitive in se, est contactus operationis intimae, quo operatur intra cor, ita ut sentiatur et experimentaliter manifestetur, eo quod unctio ejus docet nos de omnibus, ut dicitur I Joan., IV. Haec cognitio experimentalis datur etiamsi res intuitive non videatur in se, sufficit quod per proprios effectus, quasi per tactum et vivificationem seniatur...« Šta treba misliti o izrazima experientia i quasi-experientia kojima sv. Toma kao i Joa. a S Thoma označuje mističko iskustvo, vidi Revue Thomiste, Nov. Dec. 1928. i Mai—Juin 1929.

[74]) D. S. pp. 275: Pour prolonger (la conclusion philosophique) autrement que par des suppositions arbitraires, nous n' aurions qu'à sivre l' indication du mystique.

[75]) Introduction à la Metaphysique, dans Revue de Métaph. et de Morale, Janvier, 1903, p. 36: »experience integrale«.

I razumije se, — jer drugog potpunog mističkog iskustva nema, — iskustvo kršćanske mistike! Nije li ovo jedna od osnovnih misli »Dvaju Izvora«?

A kuda nas sve ovo vodi?

Zar ne k središtu *naturalističkog poimanja stvari?* Ili se možda varamo? Tä zar nije Bergson dovoljno istakao razliku u naravi između statičkog i dinamičkog poretka, davši i kršćanskom moralu i kršćanskoj mistici, apsolutno zasebno mjesto?

Nadnaravnost naravi

8. Da »teologija« posljednjeg Bergsonova djela označuje napredak prema prvim počecima, što ih sretamo u prijašnjem radu filozofa, to se ne da poreći. Bez ikakvih praznih komplimenata, — kaže Penido, — sa svom iskrenošću, mislimo da će i tomista, koji je najveći protivnik prilagođivanja i pobožne diplomacije, morati priznati kod Bergsona nastojanje isto tako očito kao i lojalno i zaslužno, da približi svoju nauku kršćanstvu. I ima nešto neizrecivo patetična u tom, da vidimo najslavnijeg mislioca našeg vremena, sita časti i slave, kako postaje učenik, traži od Isusa i njegovih svetaca, da mu govore o Bogu. Poniznost, rijetka kod filozofa, i koja ga silno časti, časti tim više, što je njegov duhovni put bio teži[76]).

Svega ovoga objektivan kritičar neće poricati.

Sigurno, ako promatramo nauku sadržanu u »Dva Izvora« iznutra, bez obzira na vanjska kriterija, onakvu naime, kakva je u svom zanosu i duhu koji je prožimlje, nema sumnje da će nam se ona ukazati kao vrlo snažna afirmacija superiornosti kršćanstva.

Ono neprekidno insistiranje na diferenciji, koja je u naravi a ne u stupnju[77]), svi oni toliko isticani momenti o novom životu, koji se javlja[78]), o supraintelektualnosti kršćanskog morala[79]), o tome da su mistici razbili otpor naravi i podigli čovječanstvo no-

[76]) Penido, op. c. pp., 59, 60.

[77]) D. S. pp. 29, 31, 47, 80, 227, 228, 235, 238.

[78]) Ibid., p. 32.

[79]) Ibid., passim.

voj sudbini[80]), da su prekinuli s naravi, koja ih je zatvarala istodobno u njih same i u društvo[81]), da su ostvarili ono što je naravi bilo nemoguće[82]), da je zapravo evanđeoski moral bitno viši moral, i da njemu dugujemo glavni moralni napredak[83]), da su mistici pobožanstvenili čovječanstvo[84]); da je trebalo čekati utjecaj kršćanstva pa da ideja sveopćeg bratstva postane djelotvorna; da mistici osjećaju u sebi nešto što je bolje od njih[85]), biće naime koje može neizmjerno više od njih[86]); da je pravi misticizam rijetkost upravo zbog svoje posebne naravi, da se on igra s naravnim zaprekama, što više da mistički život nadilazi naše naravne sile[87]), da je potpuni misticizam dolaženje u dodir i podudaranje sa stvaralačkim nastojanjem koje dolazi od Boga, ako nije sam Bog; da biti potpuni mistik znači nadići granice što ih vrsti određuje materijalnost i produljiti božansko djelovanje[88]), da ni Grci ni Indijci nisu dosegli tog potpunog misticizma, da nisu uspjeli iskočiti van naravi[89]); da su konačno samo kršćanski sveci stvorili potpuni misticizam[90]) — *sve to skupa dovoljno jasno govori da je Bergson uviđao apsolutno zasebnu i višu vrijednost kršćanstva i da je imao namjeru da to upravo naglasi*[91]).

Ne može se preći preko svih ovih afirmacija kao da su slučajne ili samo usput rečene. Ne, one u duhu samog pisca zauzimaju očito vrlo važno mjesto. On naglašuje da postoji temeljna razlika u naravi između svih religioznih pokušaja i onoga što je kršćanstvo realiziralo i svoje tvrdnje nastoji objasniti i dokazati

80) Ibid., p. 47.
81) Ibid., p. 49.
82) Ibid., p. 55.
83) Ibid., pp. 56, 57, 76.
84) Ibid., p. 58.
85) Ibid., p. 101.
86) Ibid., p. 226.
87) Ibid., p. 228.
88) Ibid., p. 235.
89) Ibid., p. 236, 238, 242.
90) Ibid., p. 243—257.
91) Drugo je pitanje, je li uviđao ono što je pritom bitno; to ćemo upravo sad imati priliku da ispitamo.

pomnom analizom života kršćanskih mistika. Sve dapače u ovom opisivanju i ovoj analizi ide za tim, da istakne specifičnost života što su ga ostvarili kršćanski mistici.

A ipak pitanje ostaje otvoreno, da li je Bergson dovoljno osvijetlio razliku, koja postoji između naravnog i nadnaravnog života kako ga kršćanstvo shvaća. Sa subjektivnog stajališta, stajališta naime njegovih vlastitih namjera, vidi se da je Bergson htio tu razliku istaknuti. Neshvatljivo bi uistinu bilo toliko insistiranje na »razlici u naravi«, da te namjere nije bilo[92]).

No kako nas ne zanimaju samo piščeve namjere, nego još više ono što on doista naučava, to ćemo se morati pozabaviti stvarnim značenjem i objektivnom sadržinom njegova djela. Pitanje je dakle, možemo li mi, oslonivši se na cjelokupan sadržaj i smisao Bergsonova djela sačuvati ne samo specifičnu superiornost kršćanstva, nego i autentičnu razliku, koja dijeli nadnaravni red od naravnog?

9. Bergson tvrdi, kao što smo vidjeli, da postoji samo jedna jedina stvarnost: život ili životni élan, i da je čitav problem u tom, da se putem intuicije, digavši se nad razum, uklopimo u nj. Od statičkog poretka k dinamičkom, od razumskog života k nadrazumskom nema drugog puta nego ponovno zaći u struju, koja teče s izvora sveg života. Da je taj život specifično različit od našeg običnog ljudskog života, to ni po čem nismo imali pravo zaključiti. Što više sve je govorilo da se radi samo o jačem, potpunijem kontaktu s istom stvarnošću. Ovu ideju Bergson razvija u svojim pređašnjim djelima. On je rastavlja jednako očito i u »Dva Izvora«. S njome upravo otpočinje poglavlje o dinamičkoj religiji. Poslušajmo dakle šta nam pisac veli.

92) Ovdje treba opet naglasiti da postoje dva bergsonizma (v. gore p. 18), »d' intention« et »de fait«. Ovaj posljednji prevladava daleko nad onim prvim u svim prije izašlim Bergsonovim djelima. Prevladava li i u ovom posljednjem? To ćemo doskora vidjeti.

Životni elan, velika struja stvaralačke energije prolazi materijom i na većini točaka ona je zaustavljena: ovi zastoji označuju u našim očima pojavu živih vrsta. U jednom pravcu gdje je struji uspjelo da pođe dalje, činilo se da će povući za sobom ono što je bilo najbolje u njoj i poći ravno pred sobom; ali ona se svinula i sve se skrivilo: izbila su bića, čije se je djelovanje okretalo u istom krugu. Stvaralački elan uspio je samo na razvojnom pravcu, koji je došao do čovjeka[93]). Ali i čovjekov razum bio je u opasnosti i, da se obrani proti njemu, narav je pomoću tog istog razuma organizirala statičku religiju[94]). Tako smo opet ostali na mjestu[95]). Usporenjem istoga životnog elana, koji nas je proizveo, mi smo bili osuđeni da živimo zatvorenim, ograničenim, ličnim kao i društvenim životom.

Ali zar čovjek nužno mora ostati u tom zatvorenom krugu? Zašto ne bi opet stekao pouzdanje, koje mu je nedostajalo, ili koga je razmišljanje moglo uzdrmati, penjući se, — *da ponovno dobije elana,* — smjerom otkud je elan bio došao[96]) ? Po samim dakle Bergsonovim izjavama i u novom djelu radilo se očito o tom, da se vratimo k istom elanu od koga potječemo.

A kako da se vratimo? To nam je odmah rečeno: Oko razuma, čuli smo, ostao je trag neodređene intuicije. Čitav problem bio bi u tom, da tu intuiciju *pojačamo,* i naročito da je *popunimo* djelovanjem[97]). I u stvari vidimo da je taj problem tako i bio riješen. Naporom, — do koga je doduše moglo i ne doći, — čovjek se istrgao okretanju na mjestu i *uklopio se*

93) D. S., pp. 223, 224.

94) Ibid., pp. 218, 219. »Son role (celui de la raison) est d' élaborer la religion (...) statique et dont nous dirions qu' elle est la religion naturelle«.

95) Ibid., p. 224—226.

96) Ibid., p. 226: »Pourquoi . . l' homme ne retrouverait — il pas la confiance qui lui manque, ou que la réflexion a pu ébranler, en remontant, pour reprendre de l' elan dans la direction d' où l' élan était venu ?«

97) Ibid: »Ne pourrait on pas la fixer, l' i n t e n s i f i e r, et surtont l a c o m p l e t e r en action... ?«

iznova, produljujući je, u razvojnu struju. To je bila dinamička religija[98]).

Posve je prema tome jasno, da se do dinamičke religije, do misticizma dolazi tako što čovjek putem iste, samo pojačane intuicije ulazi u istu struju životnog elana, evolutivne energije od koje je nekoć poteklo stvaranje ljudske vrste. U svem ovom nikakve oznake, da bi se radilo o nečemu, što je različite naravi od opće životne energije, koja sve oživljava. Štoviše Bergson izričito veli, da se pravi misticizam definira u odnošaju sa životnim elanom[99]), da je njegovo mjesto u točki, dokle je vjerovatno duhovna struja, što je jurnula kroz materiju, htjela doći, ali nije mogla da dođe[100]).

Dojam da se radi o sili posve iste naravi postaje još jači, ako promotrimo šta nam Bergson veli o mističkoj ljubavi koja zapravo i nije drugo nego sam ovaj elan. Ta ljubav — veli auktor — htjela bi, pomoću Božijom, dovršiti stvaranje ljudske vrste i učiniti od čovječanstva ono što bi ono odmah bilo, kad bi moglo bilo da se definitivno konstituira. »Ili, da upotrebimo riječi koje, kako ćemo vidjeti, kažu istu stvar u drugom jeziku: *njezin je smjer sam smjer životnog elana; ona je taj isti elan, potpunoma komuniciran privilegiranim ljudima, koji bi htjeli da ga utisnu čitavom čovječanstvu*[101]).

10. No ako je doista tako, kakvog onda smisla ima govoriti o razlici u naravi, koja, prema Bergsonu postoji, između naravnog i mističkog religioznog života? Zagovara li francuski filozof potpunu identičnost, apsolutnu jednoznačnost elana koji oživljava i naravni i mistički život?

Njemu na čast moramo odmah reći, da ne zagovara.

Iako se to može učiniti paradoksno prema onome što smo do sada čuli, Bergson je odlučan protivnik

98) Ibid., p. 198. Cfr. gore p. 40, n. 3.

99) Ibid., p. 227. »En le définissant par sa relation à l' élan vital. . .«

100) Ibid., p. 228.

101) D. S., p. 251.

svih nauka koje ne dopuštaju nego »*une durée unique*«, jedno jedino trajanje i prema tome jedan jedini elan u smislu potpune homogenosti. On je uvjerenja, da se putem intuicije mogu zapaziti vrlo brojna trajanja, »sva različita jedna od drugih«.

Ništa dakle ne sprečava, s Bergsonova stajališta, da govorimo o različitim naravima statičke i dinamičke religije. Pitanje samo, da li je ovim stvar riješena.

Bergson zabacuje prostu jednoznačnost, ali može li se reći, da on tako zabacuje svaku jednoznačnost? Zar ne postoji uz jednoznačnost u strogom značenju[102]) i jedna i druga, ona, što je bila nazvana »*univocité distendue*«[103]) i što bi mi za nevolju, mogli nazvati »*raživučena jednoznačnost*«. Jednoznačnost, koja doduše ne označuje jednakost naravi *simpliciter*, nego jednoznačnost u smislu učestvovanja u istoj naravi, ali nejednakom učestvovanju. Učestvovanju u većem ili manjem *stupnju, s više ili manje intenziteta*[104]). Postoji naime »različnost usred bitne jednakosti«[105]). Nije li razlika, o kojoj Bergson govori kad spominje diferenciju između statičnosti i dinamičnosti, između naravne i mističke religije iste vrste?

U Bergsonovim djelima nećemo možda naći posve direktne potvrde ovoga mišljenja, no držimo da ono dovoljno jasno rezultira iz njegove nauke. Uostalom na to nas, mislimo, ovlašćuje i jedan od najboljih tu-

[102]) Ona o kojoj se redovno govori i koju Aristotel definira: »Quorum nomen est commune et ratio substantiae per illud nomen significata est eadem.« G r e d t, Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae Friburgi B. 1921. Herder. vol. I. p. 129. Primjedba pisca: In his definitionibus Aristotelis »nomen« sumatur late pro quocumque termino significativo, et »substantia« pro essentia.

[103]) Penido, op. c., p. 45.

[104]) Kao što kaže sv. Toma u »Questiones disputatate«, De Malo, q. 2, a. 9, ad 16. »Sve su životinje jednako životinje, ali nisu jednake životinje, jer se razlikuju stasom i savršenstvom.

[105]) P e n i d o, ibid.; cfr. p. 53: »Notre univocité distendue« ... n'est pont une étiquette d' invention thomiste; on la retrouve à la base de bien des systèmes contemporains, sous le nom plus familier de Monisme«.

mača Bergsonove nauke, već spominjani Vladimir Jankélévich[106]). Po njemu postoji »*samo jedna jedina stvarnost nejednako napeta i koncentrirana*«[107]), »*jedna jedina stvarnost nejednako gusta i koja na svim spratovima može biti predmet intuicije*«[108]). Zato nam se Bergsonizam pojavljuje kao *monizam* obzirom na supstanciju, *dualizam* obzirom na tendenciju[109]).

Možda bi se na ovo moglo odvratiti, da je Jankélévich pisao prije izlaska »Les Deux Sources« i da prema tome ono, što je vrijedilo onda, ne mora nužno vrijediti danas. Nažalost time se stvar ne da obraniti.

Jankélévich sam piše nakon izlaska »Dvaju Izvora«: »Evo smo otsad u stanju da jasnije nego ikad odgovorimo na ludi dualistički prigovor, koga se često stavlja Bergsonu. *Isti je to život koji daje razum i mističku intuiciju, kao što je isti elan, koji okrećući se sam oko sebe, ostavlja za sobom kružna društva, i, kidajući začarani krug vrste, rađa heroizam*«[110]). Prema tome on smatra da njegovo shvaćanje o istovetnosti elana, ne samo da nije promjenjeno novim Bergsonovim djelom, nego da je dapače pojačano.

No moguće da se Jankélévich vara upravo u ovoj stvari? Hipotetički to bi se moglo uzeti. Ipak kad stvar dobro promotrimo vidjet ćemo da ta hipoteza nema nikakva oslonca u Bergsonovom mišljenju. Što više postoje u samom njegovom djelu mjesta koja,

[106]) U pismu, publiciranom na početku djela Vladimira Jankélévicha »Bergson«, (Paris, Alcan 1931), što mu ga je uputio sam Bergson čitamo: »votre exposé n'est pas seulement exacx de précis; il n'a pas seulement été précédé d'une étude si complète et si prolongée des textes que les citations semblent venir d' elles-mêmes, répondre à l' appel des idées; il témoigne encore et surtout d'un remarquable approfondissement de la doctrine et d'une sympathie intellectuelle qui vous fait retrouver des intermédiaires par lesquels j' ai passé, des chemins que j' ai suivis, parfois des termes dont je me servi si j' avais exposé ce qui est resté, sousentendu«. Komentirajući ovaj tekst Penido (op. c. p. 54.) veli: Sigurno da učitelj nije mislio ovim dati patent nepogrešivosti učeniku, ali učenik se nije mogao prevariti u jednoj od bitnih stvari.

[107]) Jankélévich, op. c, p. 166.

[108]) Ibid., p. 253.

[109]) Ibid., p. 244.

[110]) Les Deux Sources de la morale et de la religion, dans Revue de Métaph. et de morale, janvier, 1933, p. 113.

držimo, opravdavaju ovakovu interpretaciju. Sam pisac »Dvaju Izvora« veli: »Do koncepcije životnog elana i stvaralčke evolucije došli smo slijedeći, koliko je moguće izbližeg biološke podatke. To smo pokazali početkom poglavlja«[111]). Isti elan, da nije naišao na zapreke bio bi sam stvorio *božansko* čovječanstvo: »Kad bi svi ljudi, kad bi mnogi ljudi bili mogli popeti se tako visoko kao ovaj privilegirani čovjek, *narav* se ne bi zaustavila pri ljudskoj vrsti«[112]). Sama dakle narav u obliku životnog elana djeluje, i jer nije mogla potpuno uspjeti u tom poduzeću morala se zadovoljiti time, da mjesto vrste, stvori nekoliko *božanskih pojedinaca*[113]).

Bergson ne oklijeva da rekne: »Od zatvorena do otvorena društva, od države k čovječanstvu neće se nikad preći proširivanjem. *Ona nisu iste biti*«[114]). A uza sve to on dodaje: raznoličnost napora sabrala bi se dobro u nečem jedinstvenom: u elanu, koji je proizveo zatvoreno društvo, jer nije mogao da dalje povuče materije, ali koga zatim ide tražiti i ponovno uzeti ovaj ili onaj privilegirani pojedinac. *Ovaj se elan tako nastavlja* posredovanjem izvjesnih ljudi od kojih svaki tako sačinjava zasebnu vrstu, koja se dakako sastoji od jedinog pojedinca. *Ako taj pojedinac postane potpunoma toga svijestan, ako se trag intuicije, što okružuje njegov razum, dovoljno proširi, to je onda mistički život*[115]).

Elan se nastavlja, on je dakle isti. On se očitovao u raznim oblicima i kod svih onih pokušaja grčkog i indijskog misticizma, ali nije uspio, jer je bio nedovoljan, stoga što su mu smetale bilo materijalne prilike, bilo skučeni intelektualizam[116]). Trebalo ga je samo pojačati pa da skoči izvan naravi, ukrućene u raznim moralnim, religioznim i društvenim formama, da postane »temeljito različite naravi«. Čudno shvaćanje, reći će se, a ipak, s pojmom »razvučene jedno-

111) D. S., p. 266.
112) Ibid., p. 228.
113) Ibid., pp. 251, 289, 295.
114) Ibid., p. 288.
115) Ibid., p. 289.
116) Ibid., p. 242.

značnosti«, ono nije nužno kontradiktorno. Različitost je naravi u različitosti intenziteta. Dakako da je ovakvo shvaćanje posve protivno tradicionalnom skolastičkom shvaćanju.

Međutim kako god bilo, ovo nam sve objašnjava i činjenicu, da Bergson ne pravi osobite razlike između genija i mistika[117]). Jedan i drugi su izvanredna bića, iako je svetac iznad genija. No iznad ne znači nešto drugo. I Penido kaže: »Mističko iskustvo izgleda da je doista produljenje, *pojačanje* metafizičkog iskustva«[118]). Već u svom djelu »Energie Spirituelle«[119]). izgleda da je Bergsonov mistik neka vrsta »super filozofa« i obratno, da je Bergsonov filozof mistik u embrionarnom stanju[120]). Ako je ovako, *mi smo u čisto naturalističkim koncepcijama mističkog života.*

11. Sačuvati sa ovakovim shvaćanjem pravu razliku između naravnog i nadnaravnog, čini nam se doista nemoguće.

Ne bi htjeli reći, da se Bergsonovo poimanje mističkog života podudara u svakom pogledu *sa najprostijim naturalizmom,* koji ili niječe nadnaravno ili ga postavlja kao apsolutni zahtjev naravi. Bergsonova je misao mnogo nijansiranija. Ona je u ovoj stvari daleko blaža nego mnogi drugi religiozni intuicinizmi. Daleko blaža od ideja Maxa Schelera, koji pripisuje svakom čovjeku sposobnost da iskustveno doživi Boga, sposobnost koja je konstitutivni dio ljudskoga duha[121]). Možda dapače umjerenija od ideja Bergsonovih učenika, barem onih, što ih izlažu u prvim svojim djelima, Blondela i Le Roy-a[122]).

117) Ibid., p. 228: Na strani 96, kaže da je samo razlika u ulogama: uloga je genija i učenjaka da razmaknu, prošire granice razuma, a uloga mistika da proširi granice ljubavi.
118) Op. c. p. 90 (riječ pojačanje podvučena u originalu).
119) Paris, F. Alcan 1919, pp. 26, 27.
120) Penido, op. c., p. 91.
121) Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 2. Auflage, Leipzig, P. Reinhold, 1923, t. I., p. XX. sq; t. II. p. 154 sq, Bilo bi možda vrlo korisno da posjedujemo jednu komparativnu studiju religioznih ideja ove dvojice filozofa, Schelera i Bergsona.
122) Mislimo naročito na L' Action, od Maurice Blondela, Paris, 1883 i »Un Positivisme nouveau« od Ed. le Roy, Paris, 1900—1901.

Bergson priznaje da je potpuni misticizam djelomično podudaranje sa stvaralačkim naporom i da je taj napor od Boga, ako ne sam Bog[123]). Da je do tog napora »moglo i ne doći«[124]). On je pirivilegij pojedinaca[125]), štoviše on bi nas mogao slomiti: mi naime ne bi mogli da ga ostvarimo[126]), naravna religija se ne može uopće po sebi da digne do njega[127]), a i onim pojedincima, koji u tom uspijevaju to je samo »dano«, kaže filozof[128]).

Tu i tamo doduše Bergson kao da oklijeva.

»Pokraj duša, kaže on, koje bi išle do kraja mističkog puta, ima ih mnogo koje bi prešle barem jedan dio puta; koliko ih je što su na tom putu učinile nekoliko koraka, bilo naporom svoje volje, bilo svojim naravnim dispozicijama«[129]). Ipak ne smijemo zaboraviti da ovo nije potpuni misticizam, koji jedini po Bergsonu zaslužuje sve oznake pravoga misticizma[130]). Jače akcentuirana u ovom lošem smislu izgledaju zbog konteksta, ona mjesta, gdje Bergson kaže: »čovjek se oteo okretanju na mjestu«[131]), ili da se naprezao kako bi došao u razvojnu struju. No i po priznanju najstrožih kritičara ovi tekstovi nisu odlučni ako se usporede sa općom koncepcijom piščevom u ovoj stvari.

Ima kod Bergsona nešto što umanjuje oštrinu njegovog naturalističkog stava. To je činjenica, da on promatra mistički i moralni život *kao nezaslužen, kao darovan.* »Ingenioznost, piše E. Borne, g. Bergsona stoji u tom, da stavlja nešto nezasluženo, *quelque chose de gratuit,* u samo moralno iskustvo. »*On ne čini mistiku odveć naravnom nego narav već mističnom*[132]). To je ono što smo sami naglasili već à propos intuicije[133]). Ali to i jest prava zabluda Bergsonova.

123) D. S., p. 235.
124) Ibid., p. 198.
125) Ibid., p. 228.
126) Ibid.
127) Ibid., p. 229.
128) Ibid., p. 295.
129) Ibid., p. 237. Obzirom na tumačenje ovoga teksta dijelimo se donekle od g. Penida, koji držimo s nepravom malo pojačava njegov loš smisao. Mi ne mislimo, da bi tekst bio dobar, ali da je »inquiétant« to nam se čini preveć reći, ako se vodi računa o tom šta B. inače kaže o ovim početnim pokušajima misticizma.
130) Ibid., p: »c'est seulement en se plaçant au terme qu'on peut qualifier (un courant) mystique«.
131) Ibid p. 235.

Bergson ne misli nijekati nadnaravni red. Upravo obratno.

Sa svom mogućom spretnošću i sasvim ozbiljnim nastojanjem on je kušao da pokaže nadnaravnost mističkog života. Nije se bojao ni opetovanja ni istih izraza ni naglašivanja istih misli u raznim oblicima. Ali sve to njegovo nastojanje nije moglo uspjeti. Cjelokupnim svojim filozofskim stavom on se udaljio od ispravnog shvaćanja stvari, zato što je na neki način *»podnaravio« narav.* Učinio narav nadnaravnom i to najprije svojim shvaćanjem intuicije, zatim naučavajući da postoji jedan jedini životni elan, koji se očituje u naravnom i još više u mističnom životu, a konačno time što, prema njemu, filozofija na neki način postulira mističko iskustvo i sama hoće da bude nekako mistična[134]).

Posljedice Bergsonova shvaćanja

12. Neispravnost Bergsonove filozofije ne dolazi otud, što bi ona nijekala nadnaravno. Ona, barem direktno, ne ide za tim da ga niječe, ona ne poriče njegov opstanak. *Ona griješi prekomjernošću svojih afirmacija, time naime što pretendira, da obuhvati sav život, da bude u svakom pogledu potpuna.*

Predviđajući od početka svoga filozofiranja, da je stvarnost daleko veća nego su to dopuštale matematsko-fizičke znanosti i ograničena materijalistička filozofija, Bergson je odmah pokušao pronaći način, kako da je svu obuhvati. Po njegovom shvaćanju to se nije moglo provesti drugačije, nego ako se osigura s jedne strane jedinstvo spoznaje putem intuicije, a

132) Art., c. p. 172.
133) V. naprijed p. 92.
134) Dobro kaže Penido: »il barre tout chemin qui n'est pas mistique« op. c., p. 109.

s druge jedinstvo spoznajnog objekta putem životnog elana. Mjesto da niječe, kao drugi filozofski sistemi, opstanak nadnaravnog reda, on *virtualiter* od početka uključuje nadnaravnost u svojoj filozofiji. Ne doduše, kao apsolutno nužan postulat, ali svakako kao jedino moguće produljenje njezino[135].

No ova tendencija uzdizanja naravi ne spašava Bergsonovu filozofiju od naturalizma. On hoće da svu narav i svaku pravu spoznaju prožme misticizmom i tako dadne pravom kršćanskom misticizmu superiorno mjesto, ali u tom i jest temelj svih zabluda njegove filozofije, u tom i jest izvor svih fatalnih posljedica po problem naravnog i nadnaravnog reda.

Daleko od tog, da bi bila duboko kršćanska i mogla eminentno poslužiti u kršćanskoj apologetici[136], Bergsonova je filozofija prava opasnost po nju, njegove koncepcije mogu samo naškoditi kršćanskoj apologetici.

Pokušajmo rekonstruirati logičku vezu te opasnosti, koja se od početka već javlja.

Opasnost prije svega *zbog dubokog anti-intelektualizma*, koji je kao prva negativna osnova sve Bergsonove filozofije i na kojoj se i zasniva uzdizanje intuitivne spoznaje. Pretenzija da se intuitivnošću sve spasi ostvarit će se tek obaranjem vrijednosti razumske spoznaje i svih razumskih argumenata. Ako je istina da nitko još nije pobio argumenat Zenona Elejskoga[137] i da se svim razlozima što ih razum postavlja mogu suprostaviti drugi razlozi jednako vrijedni[138], *čitava je apologetika s temelja potkopana.* Svi argumenti, koji dokazuju vjerodostojnost objave, padaju tim samim što razumsko dokazivanje nema više

135) Zanimivo je, da je pastor Emil Ott već g. 1914. bio napisao, oslanjajući se na ideje sadržane u »Evolution Créatrice«, djelce pod naslovom Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion (Leipzig, Teubner). U ono vrijeme taj je naslov mnogima izgledao paradoksan, on međutim danas izgleda kao proročko predviđanje Bergsonova budućeg razvitka.

136) Kao što je to na pr. mislio R. P. Rideau; cfr. naprijed, p. 85.

137) L' Evolution Créatrice, pp. 336, 340.

138) D. S., pp. 67, 285: L' Energie spirituelle, pp. 62, 63.

nikakve vrijednosti[139]. Sva *praeambula fidei,* koja se zasnivaju upravo na razumskom dokazivanju, postaju potpuno bespredmetna.

Uzalud je zatim obraćati se na intuiciju kao neku tobože zasebnu sposobnost, koja bi u nama bila. Osim što te sposobnosti — različite od razuma i nad njim — nije bilo moguće otkriti[140], iako Bergson protivno misli, — sama pretenzija da se putem intuicije nadiđe razum i narav u svojim zatvorenim ili statičkim oblicima ovdje ništa ne spasava. Ona zapravo samo pogoršava stvar o kojoj se radi.

Da Bergson nije intuiciju označio kao posebnu sposobnost u nama, različitu od razuma i nad njim, da ju je uzeo onako kako je skolastici shvaćaju[141], njegove tvrdnje ne bi bile od tako teških posljedica. Ali upravo time što je intuiciju stavio nad razum i proglasio je zasebnom sposobnošću kojom se ima ostvariti potpuno iskustvo, »*expérience integrale*«[142], on je onemogućio *ex parte subjecti* distinkciju između naravnog i nadnaravnog. »Expérience integrale, — kako je Bergson shvaća — ima obuhvatiti sve što se može spoznati pa iako ona nije čitava ostvariva putem filozofije, mističko iskustvo bit će samo produljenje njezino. Povišeno produljenje, produljenje prema gore, koje će dapače biti nezasluženo, ali ipak ništa drugo nego produljeno djelovanje jedne naravne sposobnosti. Nigdje ni u prednašnjim Bergsonovim djelima ni u »Dva Izvora« nismo mogli naći teksta, koji bi nas ovlašćivao da zaključimo da postoje razli-

139) A to je upravo jedna od stvari koju je Crkva toliko puta osudila. Denzigen-Bannwart, II. S., n. 1799. »cum recta ratio fidei fundamenta demonstret«; 1812 »Si quis dixerit... numquam posse (miraculis) divinam religionis christianae originem rite probari: a. s. Cfr. ibid. nn. 1790, 1794, 2106 (i još mnogo drugih).

140) Tako da bi njenom eksistencijom bilo moguće opravdati anti-intelektualizam.

141) Skolastici običavaju razlikovati dvije vrste intuicije: 1) intuicija u smislu direktne percepcije i 2) intuicija u smislu spontane ili »instinktivne« spoznaje. Ali ni u jednom ni u drugom slučaju ne radi se o posebnoj sposobnosti, pogotovo ne nadrazumskoj. Ovo je osobito dobro obrađeno kod Maritaina, op. c., pp. 152—193.

142) Introduction à la Metaphysique, p. 36.

čite intuitivne sposobnosti, jedna za razum druga za nadnaravnu spoznaju. Intuicija je kod njega, uvijek i svagdje sposobnost *sui generis,* koja nas dovodi u izravni, neposredni i životni kontakt sa stvarnošću, bez obzira na to kakva je ta stvarnost.

Međutim, šta nam kaže o tome kršćanstvo?

Ne samo da kršćanstvo ne pozna u čovjeku neke intuitivne nadrazumske sposobnosti, kojom bi mogao jednako obuhvatiti svu stvarnost, nego ono izričito traži rasvijetljenje samoga razuma putem nadnaravnog svijetla, potpuno različita od svijetla kojim se služimo pri svojim naravnim spoznajama[143]). Argumentirajući proti Pelagijancima sv. Tome kaže: Oni su govorili da je početak vjere od nas, ali to je krivo, jer kad čovjek pristaje uz vjerske istine bude dignut nad svoju narav i to mora da bude u njemu od nadnaravnog principa koji ga iznutra pokreće, naime od Boga[144]). Svi skolastici to jednako naglasuju *Ordo supernaturalis excedit subjective vim cujuslibet intellectus creati*[145]) et pariter *excedit exigentiam cujuslibet intellectus creati*[146]).

Bergson dakle uzalud ponizuje razum i uzdiže intuiciju kako bi osigurao mogućnost »potpunog iskustva«, on time ne samo ne spašava, nego otešćava cjelokupan svoj stav.

13. Još manje može spasiti autentično shvaćanje nadnaravnog i naravnog reda jedinstvo spoznajnog objekta, životnog elana.

Bergson doduše, vidjeli smo, zabacuje prostu jednoznačnost. On je veliki protivnik *homogenosti svega.* On naprotiv zagovara *heterogenost.* No heterogenost, koja samo prividno znači različitost u naravi. Kad se jednom rekne, da je sva realnost u kretanju, u životu, koji teče neprekinut i jedan[147]), onda je

143) Cfr. Denziger-Bnw., 178, 179, (Conc. Arausicanum II 529 contra Semipelegianos); item 475 (Conc. Viennense 1311—1213, Errores Beguardorum et Beguinarum).
144) II a II ae, q. 6. a. 1.
145) Cfr. Garrigou-Lagrange, De Revelatione v. I., p. 354.
146) Ibid. p. 355. Contra Baium, cfr. Denzinger-Bnw. nn. 1021, 1023, 1026; Contra naturalismum, 1795.
147) L' Evolution Créatrice, p. 296.

uzalud proglašavati različitost u naravi; osnovna narav bit će uvijek ista: životni elan, koji se očituje sad u materijalnom obliku zbog zastoja u napredovanju, sad kao snažan prodor naprijed. »Različitost u naravi«, pa makar se ona zvala ne znam kako, makar bila kako akcentuirana, makar kako velik ili malen intenzitet pretpostavljala, ostat će uvijek različitost unutar iste naravi. A to je opet potpuno protivno ispravnom kršćanskom shvatanju.

Šta naučava kršćanstvo?

To da zaista postoji dvostruki red: *naravni i nadnaravni.*

Naravni red ne nadilazi *zahtjeve i sila* naravi. Pretpostavivši jednom pomoć Božiju, — koja je potrebna svakom biću da mogne opstojati i djelovati, — čovjek može naravno težiti za Bogom, spoznavati ga i ljubiti ga. Spoznavati ga dakako i ljubiti može na taj način samo razumom, razmišljajući naime o njemu, a nikako intuitivno u strogom značenju riječi[148]).

Svidjelo se međutim Bogu, da uzdigne čovjeka i *preodredi za viši, nadnaravni cilj,* koji nadilazi *snagu i zahtjeve* svake stvorene naravi i to tako, da ga je učinio *dionikom božanske naravi.* Taj cilj čovjek može doseći u drugom životu u *blaženom gledanju,* u kome će vidjeti Boga onakva kakav je, promatrajući ga intuitivno ili izravnim zrenjem njegove biti. Da do tog dođemo, primamo već na zemlji nadnaravni organizam, milost naime posvetnu, koja pobožanstvenjuje našu dušu, ulivene kreposti, koje usavršuju naše sposobnosti i duboko s Bogom sjedinjuju i konačno djelatnu milost koja pokreće nadnaravne sposobnosti, da njima tako činimo djela zaslužna za život vječni.

Ova se dva reda, naravni i nadnaravni, ne isključuju tako, da bi možda jedan značio negaciju drugog. Upravo naprotiv, jedan pretpostavlja drugoga — u nekom barem smislu. Ali uza sve to, oni su među sobom potpuno različni.

148) Kakva je razlika između skolastičke koncepcije »visio intuitiva Dei« i Bergsonove intuitivne spoznaje Boga vidjet ćemo u zasebnoj studiji.

Naravni red ne zahtijeva nadnaravnog. Kad bi mogao da ga zahtijeva, već ne bi bilo potpune razlike između jednog i drugog. To je nauka Crkve protiv Baianizmu i Jansenizmu, koji su učili, da naravni red zahtijeva nadnaravni, i proti modernistima, koji su učili da nadnaravni red nije drugo nego posljednji stadij religiozne evolucije[149].

No ova superiornost nadnaravnoga reda ne znači inkompatilibilnost s naravnim redom. Ljudska narav može biti uzdignuta do nadnaravnog reda. Po svojoj naravi — kaže sv. Toma — duša je ljudska sposobna da primi milost. Tim samim, što je stvorena na sliku Božiju, sposobna je Boga po milosti[150]. Sposobna dakako, ali ne u kakvom pozitivnom smislu. Sposobna je samo da *bude uzdignuta* k nadnaravnom redu.

Ovo nam pokazuje, kolika je razlika između naravnog i nadnaravnog reda.

Nadnaravni red, po kršćanskom shvaćanju, ne samo da se razlikuje od naravnog reda, nego je potpuno iznad njega. Još točnije, katolička Crkva uči, da nadnaravnost znači *id quod est supra omnem naturam creatam prout excedit vires et exigentias cuiuslibet naturae creatae*[151]. Nadnaravni je red iznad naravnoga u tolikoj mjeri da jedan s drugim ni u čemu se ne mogu izjednačivati. Daleko od toga da bi značio puko pojačavanje ovog posljednjeg, on je po svojoj naravi *omnino distinctus* od njega. »Supernaturale relative ad aliquam naturam *est quod superat ejus essentim, naturales passivitetes, vires, exigentias, naturale meritum, non tamen ejus capacitatem obedientialem seu elevabilem*«[152].

149) Cfr. Dnz. Bnw., 1021 sq.; 1079, 1671 sq. i 2078 sq., 2094 sq.

150) I a. II ae, q. 113, a. 10. »Naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso, quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam«.

151) Quamvis non excedat capacitatem passivam perfectibilem, et convenientiam nostrae naturae« Garrigou-Lagrange. op. c. p. 192. — Dnz. Bnw. 1795: Hoc quoque perpetuus catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: ... objecto autem, ... credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita...«

152) Garrigou-Lagrange, op. c. p. 199.

Kod Bergsona ovih distinkcija sigurno nema, niti ih s njegovom koncepcijom životnog elana, emocije ili ljubavi može biti. Kršćanstvo nam se u njegovoj nauci pokazuje istina kao jedinstveno i potpuno superiorno. Ipak njegova nadnaravna specifičnost ne čini nam se nikako dovoljno garantirana.

U sveopćem kretanju i toku života ono nam se pojavljuje samo kao najnovija i najuspjelija kreacija. Kao kulminantna točka dugog razvoja. Među drugim religijama najdivnija, najuspjelija različita od svih ostalih, različita i n a r a v l j u ali u jednom neobičnom rastegljivom smislu, nikako u strogom smislu katoličke nauke i njenih definicija[153].

Misticizam je kod njega izbijanje života koji se trudi da probije ili zaobiđe zapreke i koji je, s nejednakim uspjehom, kušao da si prokrči put kod Grka, kod Indijaca, u kršćanstvu. On je i kod Grka više puta pokucao na vrata, »vrata su se sve više i više odškrinjavala, ali mu nikad nisu dala čitavome da prođe«[154]. Plotin, Buda, Krist pretstavljaju glavna imena u razvoju istog života. Istina s Kristom je val prodro, ostvaren je bio definitivni skok, koji nije ništa slučajna[155], ali Krist je na kraju prešašnjih pokušaja, u istom pravcu s njima. Pravac je možda bio prekinut, jer mi znamo da se po Bergsonovim koncepcijama evolucija vrši i u skokovima, ali idealna istosmjernost postoji: Krist je uspio ondje, gdje su drugi propali.

No znači li Kristov uspjeh nešto apsolutno definitivna? To bi bila negacija svih evolucionističkih koncepcija filozofovih. Krist je samo u sadanjem času kulminantna točka religioznog razvoja. Ali *razvoj po definiciji isključuje svaki završetak*, i zato nitko nam ne garantira, da i Krista netko neće jednog dana nadići. Da je Krist sam život i punina života, onoga autentičnog nadnaravnog, božanskog života, to Berg-

153) Zapravo kad kažemo »različita i naravlju« onda činimo Bergsonu samo jednu verbalnu koncesiju, ali o pravoj dinstinkciji u naravi ne može ovdje biti govora.

154) D. S., p. 236.

155) Ibid., p. 251.

son kao ni da ne naslućuje. Tko bi po samo njemu upoznao kršćanstvo, zar se ne bi konačno morao pitati: *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* I to je onaj »*inconnu émouvant*« kako kaže Borne, »*qui donne à la spiritualité bergsonienne une allure tragique*«[156]).

14. Ne možemo dakako prigovarati Bergsonu filozofu, što se nije odlučio za božanstvo Kristovo. Ono što mu se može i mora prigovoriti to je, da nije u svojoj filozofiji ostavio mjesta za *hipotezu* Kristova božanstva; da nije ostavio mjesto, gdje bi u slučaju da se dokaže, božanstvo Kristovo i njegova jedinstvena misija, mogle ući. Da se izrazimo vlastitim žargonom Bergsonovim trebali bi reći, da prigovaramo njegovoj filozofiji što je ostala »*zatvorena*«, »*close*«, u ovom pogledu i da nije ostavila nikakvih pravih perspektiva za strogo nadnaravnu religiju[157]).

Svaka filozofija, koja hoće da se mogne složiti s kršćanstvom mora dopustiti kao istinu koja spada, makar u negativnom obliku, u njenu vlastitu kompetenciju, da se Bog može miješati u ljudski život. Da se može u nj miješati ne samo s životnim elanom koga on tjera, nego jednostavno po dekretu, koji zavisi o njegovoj slobodnoj volji.

Ta filozofija mora dopustiti mogućnost čuda ili barem pokazati, da u tom nema nikakve protivnosti obzirom na odnošaj naravi prema Bogu. Ne spada dakako na filozofiju, da se izjasni o historičkim činjenicama, o autentičnosti Kristovih čudesa pa ni da dokaže historički opstanak Kristov. To nije njena domena. Ali ona mora, ako hoće da dođe do krajnih granica same sebe, promatrati mogućnost historijski nadnaravnog poretka, koji bi se nalazio na početku neke religije[158]).

Svega toga kod Bergsona ne vidimo.

On je povukao narav u nadnaravnost, dao naime naravi neke prividno nadnaravne oznake, ali narav

156) Art. c., p. 184.
157) Le Contenu »de Deux Sources«, p. 661.
158) Ibid., p. 662.

je uza sve to ostala ono što je bila. On je svojom filozofijom htio obuhvatiti i nadnaravne činjenice, no te su činjenice ostale kod njega naravne. Više dakako, uzvišenije, no upravo stoga nije ostalo mjesta i mogućnosti za pravu nadnarav, nadnarav božanskog života.

Zašto Bergson nije više pažnje posvetio svetom Pismu Novog Zavjeta kad ga inače cijeni?

Evanđelje i Djela Apostolska govore nam o *pravom božanskom životu*, koji se razlikuje od svih drugih oblika bivovanja; o istini koja je nepristupačna ljudskom duhu, makar i u njegovim najgenijalnijim intuicijama. Oni nam pokazuju *milost* kao *tajanstveni i doista trancendentni dar*, koji stvorenje ne može postići nikakvim naporom i koji isključivo potječe od Isusa Krista[159]).

Kršćanstvo ne donosi samo nešto nova, neočekivana, nepredviđena, izvrsna, uzvišena, ono donosi nešto *nedostiživa*. Ono nije vrhovni stupanj religija, nego religija koja počinje tamo, gdje druge prestaju, dokle nikakvi stupnjevi ne mogu dovesti. Ono označuje granicu, koja se naravnim silama ne može preći, granicu između onoga što proizlazi iz naravnog i spontanog razvoja života i božanskog života, koji mu dolazi izvana, uvodeći u nj strane elemente. To su dva poretka specifično i s temelja različita, posve odjelita jedan od drugoga i koje ponor rastavlja. Oba dakako zavise o Bogu, ali načinima, koji se nikako ne mogu izjednačiti[160]).

Uzalud stoga i Bergson daje i životnom elanu neke oznake nezasluženosti, dara, koji je tek nekima dan i koji je rijetkost zbog same svoje naravi. Ni to ništa ne spašava. Elan, kako ga Bergson prikazuje, ostaje naravan makar bio i darovan i rijedak. U najboljem slučaju on će biti, ako je tako moguće izraziti

159) Vidi među stotinama mjesta cio razgovor s Nikodemom (Jo., III); I. Cor. XII, 3. »nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto«. 11 »Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult«.
160) Le Contenu de »Deux Sources«. p. 658, 659.

se, *neka vrsta naravne milosti,* nikako božanski dar, specifično različit od svega naravnog.

Treba međutim poći i dalje.

15. Bergson mnogo naglašava rijetkost ovoga elana kojim se ostvaruje mistički život. Samo privilegiranim pojedincima on je dan. Ali zar je to kakva prednost po distinkciju između naravnog i nadnaravnog reda?

Reći da samo pojedinci dolaze do tog superiornog života, to znači isključiti od dara milosti svu onu beskrajnu masu krštenih vjernika, koji su od misticizma daleko. Njihov život bio bi samo naravni život; život u najboljem slučaju zadahnut valom misticizma, no daleko od autentičnog božanskog života. A ipak kršćanstvo nije nikakva religija duhovne aristokracije[161]). Isti, u vlastitom značenju, božanski život daje se u Euharistiji i drugim sakramentima svima vjernicima: svi su »*divinae consortes natuare*«[162]).

Po shvaćanju Bergsonovu, koji samo u misticizmu gleda pravu religiju, kuda bi spadala kršćanska religija sa svim svojim fiksiranim oblicima vjerovanja, kulta, svojom nepokolebljivom tradicijom? Očito u statičku religiju. Ako bi iz nje i mogao izbiti misticizam pod djelovanjem životnog elana, sama u sebi ona je eminentno statička. Dakle potpuno različita od pravog misticizma. A to je upravo ono što pravo kršćanstvo najodlučnije mora zabaciti. Od nadnaravnog božanskog života nije kod kršćana nitko isključen, ni mala, istom krštena djeca.

Šta da konačno reknemo o Bergsonovu shvaćanju kršćanskih dogmi, koje nisu drugo nego kristalizacija životnog elana, emocije i religioznog iskustva?[163]). Zar to nijesu upravo modernističke koncepcije, osuđene enciklikom Pascendi?[164]) Ima doduše kritičara, koji kušaju udaljiti Bergsonovu misao od modernizma. P. Sertillanges predlaže tako, u cilju spasavanja bergsonizma od izrazito modernističkih koncepcija, da tumačimo njegovu mističku emociju, koja je »supra-intelektualna«, u posve određenom, konceptualnom smislu. Ova bi točno određene pojmove situirala na terenu istine, permanetnosti i nepromjenjivosti, i tako bi došli do dogme. P. Sertillanges međutim priznaje i sam da nije siguran, da li bi ovakvo tumačenje bilo opravdano[165]). U svakom slučaju to je činjenica, da religiozna emocija, po Bergsonu ,dolazi prije koncepta i da koncept (to je jedna od temeljnih misli njegove filozofije) ne može biti nego degradacija, mrtvi preostatak njezin. I to bi, eto, trebale da budu dogme naše vjere ukoliko su konceptualno izražene!

Bergson, dakako, svega ovoga, s ovom jasnoćom nije rekao. Ali to je u logici njegove filozofije, Ona je te koncepcije nosila u sebi dok još religiozni problem u njoj nije bio ni načet. Zar nije već pred dvadesetak godina, duboki Maritain pisao: »*Ako uzmemo ideje* (Bergsonove filozofije) *u svoj njihovoj punoj objektivnoj logici, — pretpostavljajući duhove dosljedne same sa sobom, — mora se reći, da je nemoguće pristajati uz temeljne principe bergsonizma a da time samim ne otvorimo modernizmu vrata svoje duše*«[166]).

Rezimirajući dvjesto prvih stranica svoga djela, isti pisac, dalekovidnom bistrinom filozofa, koji pozna neumoljivost duha i njegove logike proročki skoro nastavlja: »Bergsonovska metafizika vodila bi malo po malo i neizbježivo do tog, da gleda vjeru kao da je u biti svojoj »nutarnje i osjetno iskustvo«, a ne kao pristajanje razuma pod utjecajem volje i poticajem milosti, uz objavljenu istinu. I kakav smisao mogao bi imati za ovu nauku formalni motiv naše vjere, nepo-

161) To je bilo shvaćanje Gnostika, da neki rijetki pojedinci posjeduju višu znanost. Cfr. Tixeront, Précis de Patrologie, Septième édit., Paris, Gabalda 1918, p. 69 sq.

162) II. Pet., I, 4.

163) D. S., p. 254: »Nous nous représentons donc la religion comme la cristalisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brulant, dans l' âme de l' humanité«. Ova formula rezimira čitavo Bergsonovo mišljenje o vjerskim istinama, cfr. pp. 253, 254.

164) Dnz.-Bnw. cfr. osobito nn. 2077, 2079 sq.

165) Vie Intellectuelle, 10 juin 1932, pp. 366, 367, Questions à M, Bergson.

166) Op. c., p. 205.

grešivi autoritet Boga, koji nas uči po učiteljstvu svoje Crkve i u obliku vječnih propozicija izraženih ljudskim jezikom, stvari koje On vidi, ali kojih mi ne možemo ni na kakav način sami sebi otkriti? Ako se stvarnost ne da izraziti pojmovnim izrazima kako bi dogmatske istine mogle izražavati nebeske istine? Bergsonovska nauka vodila bi pomalo i neizbježivo k tome, da gleda dogme kao momentane i vječno usavršive izraze izvjesnog vjerskog osjećaja u razvoju. Ako nema vječnih istina i ako se aksiomi razvijaju, kako se i dogme ne bi razvijale?[167])

Rušeći razum i naravnu istinu čovjek ruši i temelje vjere[168]), a time i mogućnost distinkcije između naravnog i nadnaravnog reda.

Problem Bergsonova Boga

16. U vezi s problemom koji nas zanima ostaje još jedno pitanje neriješeno, pitanje Bergsonova Boga.

Mi smo dosad, govoreći o razlici između naravnog i nadnaravnog reda, spominjali naročito životni elan, emociju, ljubav i pokazali da Bergsonovo shvaćanje tih činilaca ne omogućuje da ih ispravno razlikujemo. U kritičkom dijelu ove studije nismo spominjali Boga. A ipak zar Bog ne izgleda središnja ideja »Dvaju Izvora«? Zar Bergson nije upravo definirao potpuni misticizam kao dolazak u dodir i djelomično podudaranje sa stvaralačkim naporom što ga život očituje *i koji je od Boga ako nije Bog sam?*[169]). Zar on nije rekao, da je veliki mistik onaj, koji *»nastavlja i produljuje božansko djelovanje?*[170]). Ne kaže li, nadalje, Bergson, oslanjajući se na mističko iskustvo *da je Bog ljubav*[171]), da višeg religioznog života i nema bez te ljubavi[0]), da ljubav kojom duša izgara nije

[167]) Maritain, op. c. pp. 205,

[168]) D. S., p. 235.

[169]) D. S., p. 235.

[170]) Ibid.

[171]) Ibid., p. 270.

[172]) Ibid., p. 241.

više samo ljubav čovjeka prema Bogu, to je ljubav Boga prema svim ljudima: kroz Boga i po Bogu ona ljubi svo čovječanstvo *božanskom ljubavlju* [173]); da mistik ono što čini, čini pomoću Božjom[174]). Nijesu li sve to upravo izrazi, kojima kršćanstvo označuje s jedne strane milost, a s druge Boga djelitelja milosti?

A ako je tako, nije li ipak uza sve, inače stvarne poteškoće, sretno riješen temeljni problem distinkcije naravnog i nadnaravnog reda? I ona nije li Bergson, nadišavši sve svoje predašnje koncepcije, uspio da učini kršćanskim, ako ne sva svoja djela a ono barem »Dva izvora morala i religije?«

Pitanja su to sigurno vrlo delikatna i svaki aprioističan stav bio bi na štetu ispravnog rješavanja stvari. Poslušajmo stoga samoga Bergsona. Nek nam on govori, pa ćemo vidjeti slaže li se njegov način izlaganja sa ispravnim kršćanskim i filozofskim shvaćanjem. I da ne ostanemo pri jednostranom rješavanju[175]) morat ćemo zahvalit, stvar iznad posljednjeg Bergsonova djela, poći tamo gdje se taj problem prvi put konkretnije filozofu postavio, naime u »Stvaralačku Evoluciju«. Evo kako Bergson u tom djelu govori o Bogu.

»Ako se svagdje vrši djelovanje iste vrste, bilo da se računija, bilo da se kuša obnoviti, ja jednostavno izražavam tu vjerovatnu sličnost kad govorim o središtu iz koga bi svjetovi izvirali kao rakete silno velikog buketa, — samo ako pri svem tom ne uzimam to središte kao *stvar* (nešto), nego kao neprekidno izviranje. Bog, tako definiran, nema ništa gotova; on je neprekidni život, djelovanje, slo-

[173]) Ibid., p. 249.

[174]) Ibid., p. 251.

[175]) Posve iscrpivo obrađivati taj problem ne bi ovdje mogli. Po našem mišljenju najbolja i dajpotpunija studija o ovoj stvari jest već više puta citirano djelo M. T.-L. Penido, Le Dieu dans le Bergsonisme. Djelo doista duboko obrađeno, skolastički savršeno dotjerano, pisano u duhu velike komprehenzivnosti i kritične nepristranosti.

boda. Stvaranje tako shvaćeno, nije tajna; mi ga iskustveno doživljujemo u sebi čim slobodno djelujemo«[176]).

Bazirajući se na ovom tekstu kao i cjelokupnoj nauci »Stvaralačke Evolucije« Joseph de Tonquédec zaključio je, da Bog tako shvaćen ne razlikuje se od svijeta, da je to život u gibanju i ujedno Prvi princip svega[177]). Nato je sam Bergson, kako smo to već spomenuli, odgovorio listom piscu ovoga članka, u kome obrazlaže kako on razlikuje osim kosmički apsolutnoga i drugo apsolutno, »*centar životnog elana, Boga različita od svijeta*«[178]). Sumnje dakle nikakve nije moglo biti: Bergsonova je namjera bila ustvrditi opstanak Boga različita od svijeta.

Usprkos toga, bazirajući se na citatima teksta »Stvaralačke Evolucije«, P. de Tonquédec istakao je, da ostaju dvije nesigurnosti i to obzirom na *narav* Božiju i *način kako svijet proizlazi od Boga*[179]). Iz Bergsonovih je naime riječi proizlazilo, da Bog nije nešto permanentno, nego središte izviranja, ništa gotova i određena, nego neprekidan samo život, djelovanje, sloboda. Proizlazilo je to također, da Bog proizvodi svijet kao mi svoja djela, jednostavnim razvitkom ili produljenjem, ili povećanjem svoje osobnosti[180]). Ako se ova koncepcija uzme strogo filozofski teško ju je bilo braniti od panteizma i, obzirom na problem kojim se bavimo, od naturalističkog shvaćanja religioznih problema.

176) L' Evolution Créatrice, p. 270: »Si, partout c'est la même espèce d' action qui s' accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire. j' exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'ou les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une c h o s e, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue n'est pas un mystère; nous l' éxperimentons en nous dès que nous agissons librement«. (podvučena riječ, takva je u originalu).

177) Cfr. Etudes 1908. 114.

178) Etudes, 1912. t. 130. »centre de l' elan vital, un Dieu distinct du monde«.

179) Ibid., p. 515.

180) L. Evolution Créatrice, p. 269.

Očekivati je bilo, da će Bergson u svom novom djelu riješiti sumnje koje su i dalje postojale u duhu njegovih čitalaca. A je li ih riješio?

Šta nam kažu »Dva Izvora«, kakva je narav Božja?

17. Po prijašnjim Bergsonovim koncepcijama, vidjeli smo, Bog je život, »stvarnost«, koja je dovoljna sama sebi, »ali koja nije zato nužno strana trajanju«[181]). »Apsolutno se objavljuje posve blizu nas i u izvjesnoj mjeri u nama. On je biti psihološke... On živi s nama. Kao mi, on traje ali, u nekom pogledu, neizmjerno koncentriraniji i skupljeniji u sebi samom«[182]). U »Dva Izvora« u ovom pogledu ništa nije promijenjeno.

Kao psiholog, koji hoće da se bazira samo na iskustvu, on ne zna za drugu osobnost, drugo »ja« nego empiričko. On ne vodi računa o tome da osim empiričke, promjenjive ličnosti postoji ontološka ličnost, nezavisno o psiho-fizičkoj strukturi subjekta[183]). Da ta ontološka ličnost mora postojati naročito u Bogu. Šta će dakle biti Bergsonov Bog?

Bog, što mu ga bude pružilo iskustvo.

Nema drugog načina, kaže Bergson da pristupimo rješavanju problema naravi Božije nego je iskustvo[184]). Ne samo naravi nego i samog opstanka Božijeg. Bez iskustva nikad nećemo poći dalje od ideje u svom znanju o Bogu. A ideja sama ništa ne znači[185]). Treba dakle pitati mistike, slušati šta nam oni kažu a pustiti po strani filozofe. Teodicija Ari-

181) L' Evolution Créatrice, p. 323.

182) Ibid.

183) S njegovom filozofijom čudo bi i bilo da je vodio o tom računa: Od svih modernih filozofa jedini je Max Scheler, pomoću svoje fenomenološke metode, naslutio da postoji i ontološka osobnost. Vidi njegovo djelo Der Formalismus in d. Ethik und d. materielle Wertethik, 2. Auflage, Halle, Niemeyer, 1921, pp. 404. 495 sq.

184) D. S. p. 257.

185) Ibid., p. 258. Vidi se da B. sve umne dokaze o eksistenciji Božjoj svodi na ontološki dokaz, koje upravo zdrava skolastika nije nikad primala.

stotela i Platona, po kojoj bi »nepromjenjivost bila nad promjenjivošću značila bi samo nedostatak«. Nepromjenjivi Bog — to je djelo ljudskoga razuma, materijalizacija Boga[186]. Da nađemo pravoga Boga moramo ići protivnim smijerom, udaljiti se od stalnosti, od svega što bi kao materijalnost moglo smetati životnu energiju u njenom kretanju! A »Bog je sam ta energija«[187].

Bergson dakako ćuti nedostatnost svojih filozofskih izraza, zato se i obraća misticima. Bog je, kažu oni, ljubav. Bergson prihvaća njihovu formulu, no pitanje je upravo, prihvaća li on smisao formule. Šta znači ljubav u Bergsonovim mislima? Može li ona u njegovoj filozofiji značiti nekakvu bit u skolastičkom smislu? Općenito govoreći sigurno ne može. Ipak čini nam se — a to je ako se ne varamo izmaklo obojici jakih kritičara i P. de Tonquédecu i g. Penidu — u svom novom djelu Bergson izričito veli da je ljubav Božija[188] »*d'essence métaphysique encore plus que morale*«, još više metafizičke nego moralne biti[189]. »Essence métaphysique«, ako takav izraz može išta značiti u Bergsonovoj filozofiji[190] pokazuje, da bi on htio svom Bogu dati neku konsistentnost, koje dosad nije imao. On ne uklanja moralno-psihološku narav, on je retušira, ako je tako moguće govoriti, metafizičkom bitnošću.

Ipak ovo shvaćanje, — koje je očito plod neodoljivog pritiska kršćanskih koncepcija, ne izgleda nikako konstantno kod Bergsona. Možda ga Bergson više nosi u svojoj duši nego je to izrazio u svom djelu. U ovom slučaju dalo bi se razumjeti, kako je Bergson mogao reći Magninu[191] da je dobro prikazao njegova Boga, kad je rekao da je biće »transcendentno i prema osjetilnoj stvarnosti i prema svijesti samog sebe«.

186) Ibid., p. 261.
187) Ibid., p. 275.
188) Koja se inače, vidjeli smo, identificira s njime.
189) D. S., p. 251.
190) Poznato je da on zabacuje svaku određenu ideju o metafizičkim bitima.
191) Cfr. La Vie Catholique, 7 janvier 1933.

U stvari, koliko se to dade razabrati po »Dva Izvora«, Bergsonov Bog ne izgleda tako metafizičke naravi. On je »amour-émotion intensifié«. A emocija je kod njega, ne voljni, nego afektivni čin[192].

U svakom slučaju izgleda, da se Bergson nije odrekao ideje, da je Bog nedovršen i da uvijek traje, da se uvijek mijenja. Ni na što on ne udara tako kao na nepomičnost Aristotelova Boga. Njegov Bog to je Bog u kome se zbivaju promjene.

A to je dosta, da se posve udaljimo od Boetijeve formule vječnosti Božije, formule koju je adoptirao i sv. Toma: *Incommutabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Bergson misli, da velika aktivnost u Bogu traži promjenjivost, a ipak je istina da vrhovna aktivnost ne uključuje, nego isključuje svaku promjenu. Ona tada koincidira s neuništivom puninom Bića. Daleko smo zato od tog da bi nadahnuvši se Bergsonovom filozofijom mogli s mnogo uvjerenja opetovati formulu četvrtog lateranskog koncila: *Firmiter credimus . . . quod unus solus est verus Deus aeternus . . . et incommutabilis*[193]; ili onu Vatikanskog koncila: »*Sancta . . . Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum . . . aeternum . . . omnique perfectione infinitum*[194].

18. Poteškoća nije manja kad se radi o razlici između Boga i stvorenja.

Nekad su doduše Bergsonove formule u ovom pogledu kategorične: »*Bića su bila pozvana da postoje . . . različita od Boga*«[195]. Ta je afirmacija tako jasna, da o njoj ne može biti nikakve sumnje. Ipak uz ovu formulu i slične nailazimo na druge koje izgle-

192) D. S., pp. 35, 38 sq. Tu se govori o mističkoj i profanoj ljubavi i obje su vezane na senzibilnost usprkos »razmaka« koji ih dijeli. — Ne uspoređuje li on emociju ljubavi sa ljubavlju što je proizvodi glazba, ljubavlju bez predmeta? (Cfr. D. S., pp. 270, 271). Penido kaže da se to može shvatiti jedino kao afektivno stanje, nikako kao voljni čin.
193) Dnz.-Bnw. n. 428.
194) Ibid., p. n. 1782.
195) D. S., p. 276. Vidi također na strani 275. poredba sa simfonijom, čija je emocija pustila note »da padnu izvan nje«.

daju dubitativne i neodlučne kao u »Stvaralačkoj Evoluciji«. Zar to ne pokazuje na pr. ona ista formula koju Bergson upotrebljava, da definira misticizam: podudaranje sa stvaralačkim naporom, što ga život očituje, naporom koji je od Boga, ako ne sam Bog[196]? Zar ovo ne znači na neki način htjeti poistovetiti Boga i njegova djela? Nije li onda — prema Bergsonu — razlika između Boga i svijeta po prilici onakva kakva je između naše osobe i naših djela?

U nekom smislu naša je osoba prisutna u svim našim djelima, ali se i razlikuje od njih. »Potočić života« koji sačinjava našu individualnost ne identificira se s onim što proizvodi na svom putu. Da li se i Bog tako razlikuje od svojih stvorova? To bi značilo da postoji kontinuitet, djelomična homogenost između Boga i svijeta. Razlika bi doduše postojala, ali usađena u prvotnu identičnost. Onako po prilici kao što statičnost i dinamičnost potječu početno iz istog izvora.

Svakako Bergson se ne izražava dovoljno jasno o naravi ove distinkcije. A to je sigurno jedan nedostatak njegovoga djela, i zbog toga će, opravdano, mnogi čitalac pomisliti da Bergson ispovijeda panteizam. Bergson se je već prije, kao što smo vidjeli, branio da nije panteista. U novom djelu on sigurno hoće da tu zabludu zabaci još jače. Ali čitavo je pitanje u tome, nije li filozofija moćnija od filozofa i je li bergsonizam sposoban da osigura svojim vlastitim načelima — a ne samo nakanama auktorovim — dovoljnu razliku između Boga i svijeta, tako da nema ništa, što bi ih činilo istovetnim. Može se, potpuno istinito reći, da se dijelovi Božiji razlikuju od Boga, ali se zbog toga još ne zbjegava panteizmu i jednoznačnosti, koju panteizam uključuje. Po svemu dakle izgleda da je Bergson, ako ne svojim nakanama, a ono svakako svojom filozofijom, panteista.

A kad bi i dopustili da je prava razlika između Boga i svijeta tu, što nam se čini nemoguće, obzirom na naš problem odnošaja između naravnog i nadnaravnog reda, situacija se ne bi popravila. Bergson nam istina veli da u životnoj eksploziji, u vjerskom skoku van naravi djeluje Bog, da je učinak stvaralačkog poriva. Da, ali kakav Bog? Bog naravi ili Bog milosti?

196) Ibid., p. 235.

Mislimo, da iza svega što smo rekli, nećemo pretjerati ako zaključimo, da Bergson ne pozna pravog Boga milosti. Po njegovom shvaćanju stvaranje jednog eminentno religioznog oblika sličan je pojav nagloj i spontanoj varijaciji živih vrsta. Posvud se vrši ista vrsta djelovanja, djelovanje stvaralačkog elana[197].

Bergson doduše govori, da Bog djeluje u duši, da je duša s Bogom potpuno sjedinjenja[198], da je prožima ljubav Božija, koja je sam Bog[199]. No sve ove formule mogle bi imati puno značenje samo u nauci, koja već pretpostavlja ispravnu razliku između naravnog i nadnaravnog reda. U nauci, koja kaže da mističko iskustvo samo produljuje iskustvo, koje vodi životnom elanu[200], one ne znače nešto nova. One dapače jače zatvaraju krug u koga su već bile uklopile naravno i božansko djelovanje u obliku iste stvarnosti.

Bergsonove dakle koncepcije ne omogućuju razlike između naravnog i nadnaravnog reda[201].

Zaključak

19. Rezultat do koga smo konačno došli ne može iznenaditi. On je bio u logici Bergsonove misli. On je bio uvjetovan čitavim piščevim shvaćanjem. Njega

197) L' Evol. Créatrice, p. 270 D. S. 102.
198) D. S., p. 248.
199) Ibid., p. 270.
200) Ibid., p. 268.
201) To isto piše Jacques Maritain u već citiranom listu, (vidi naprijed p. 80). On kaže nadovezujući na ono što smo naveli: »tandis que d' autre part sa philosophie foncièrement empiriste et à vrai dire nominaliste (quant à l' intelligence) l' empêche de reconnaître la distinction doctrinale du naturel et du surnaturel«.

također objašnjava — to još moramo reći — literatura u kojoj se Bergson sreo s kršćanstvom i misao u kojoj je tražio objašnjenje kršćanstva.

Po njegovim vlastitim izjavama[202]), izgleda da je on upoznao kršćanske mistike preko djela, koja za nadnaravnost uopće ne znaju, naime *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* od Henri Delacroixa[203]), *Mysticisme*[204]) i *The mystic way*[205]) od Evelyn Underhilla, i *Pragmatisme*[206]) od W. Jamesa. A u djelima ovih autora, ništa ne daje naslućivati da bi kršćanski mistici djelovali pod učinkom milosti. Svemu se u njima traže naravne, najnaravnije eksplikacije. Ona promatraju misticizam samo iz vana, a takvo promatranje nužno ignorira razliku između naravnog i nadnaravnog reda.

Bergson je uglavnom pošao istim putem: njega se naročito dojmila velika aktivnost svetaca. On je doduše kušao da prodre i u nutarnjost mističke duše, ali kako je daleko od toga da bi je bio razumio! Da bi razumio svu zasebnost života što ga takva duša vodi! On je nastojao da si objasni taj život. No zar je mogao u nj proniknuti. Gdje je za nj tražio eksplikacije?

Tamo izgleda, gdje prava nadnarav nije bila ni naslućena, kod Grka, koji po njegovim vlastitim priznanjima, nisu dosegli pravog misticizma. Uspoređujući njegovo shvaćanje o nekim momentima grčke misli, čovjek ne može da se otme tome dojmu. Životni elan, koji bi po Bergsonu imao da nadahnjuje i vodi svece ne izgleda daleko od Plotinova emanatizma[207]), po kome Dobro svojom naravlju nužno dijeli od svoga preobilja. Bergson sam govori o mističkoj emociji, a zar ona također ne potsjeća na Plotinovu ekstazu, koja bi trebala uništiti granice osobnosti i učiniti čovjeka dionikom velike životne struje koja ide obratnim smjerom od tvari i vraća se Jednome?

202) D. S., p. 243, n. 1.

203) Paris 1908.

204) London 1911.

205) London 1913.

206) Čijem je francuskom prijevodu Bergson napisao 1911 predgovor.

207) Vidi o tom vrlo zanimljivo djelo Régis Jolivet, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Paris, Vrin 1931. 2e partie, Plotin et Saint Augustin.

Ako je u tom Bergson tražio objašnjenje kršćanstva, kakvo čudo, da je u »Dva Izvora« pojam nadnaravnog posve odvraćen prema području koje nije ništa drugo nego »ponadnaravljena« narav: području života, životnog elana, a ne području božanskog dara, koji potpuno nadilazi zahtjeve naravi. Kakvo čudo da se i Bergsonov nadnaravni život svodi konačno na naravni, samo viši razvoj ljudskog života.

Kod ovakovih prilika treba se zapravo diviti da je Bergson u svom nastojanju došao i ovako daleko. Da je usprkos tolikim lošim utjecajima barem naslutio superiornost kršćanstva. Tomista, — piše Penido, — koji je mirno rastao u sjeni svoga Učitelja teško će izmjeriti sve napore, što ih je morao razviti mislilac koji je ugledao svijet u atmosferi zasićenoj scientizmom, prezirom prema vjeri, koja je bila proglašena »definitivno zastarjelom«, atmosferi punoj prezirnog milosrđa prema misticima, koji su bili strpani među »degenerike« — da otkrije jedino snagom svoga genija, opstanak stvarnosti do kojih znanost ne doseže: osobnog Boga i Boga koji slobodno stvara bića dostojna svoje ljubavi; mistike kao vrhunac čovječanstva. Uistinu, dug i težak i zaslužan put! I kakvu veličinu duše on pretpostavlja kod onoga, koji ga je prešao![208])

Ali veličina duše i težina napora ne uključuje nužno objektivnu besprijekornost djela, kojeg je čovjek htio da ostvari.

Bergsonovo je djelo sigurno veliko kad se gleda na rad i nastojanje, što ga je pisac uložio oko njega. Subjektivno promatrano, ono je veliko i po rezultatu, koji je postignut. Jer ako je istina ono što veli Aristotel i s njime sv. Toma: quod *»intellectus noster sic se habet ad prima entium . . ., sicut oculus vesper-*

208) Op. c., pp. 82, 83.

tilionis ad solem«[209]), onda se sigurno ono, što je Bergson sam spoznao o Bogu i o kršćanstvu, može smatrati velikim.

A ipak, ta nas veličina ne može da zadovolji.

20. Subjektivno veliko, Bergsonovo djelo nema objektivne punine ispravnog shvaćanja.

Patetične stranice prvog poglavlja, žarka i uvjerljiva obrana kršćanstva i njegovih velikana pomućene su neodrživim filozofskim nazorima, koji kao nepravilni bridovi prizme lome čistiti sjaj kršćanstva u mnogo blještavih djelića čarobnih boja. Ima sigurno u Bergsonovu djelu mnogo toga — lijepa i istinita — rečena u prilog kršćanstva i kršćanskih mistika. Kao fragmentarni prilozi i za konkretno određenu sredinu ta obrana kršćanstva može imati svoje veliko značenje. *Per accidens* — onako po prilici kako i zlo uzrokuje neko dobro — može i čitava Bergsonova knjiga, uza sve svoje neispravnosti dovesti mnoge duše k autentičnom kršćanstvu. *Per accidens* — velimo — to jest stjecajem prilika, unakrštavanjem istine i neistine s najraznoličnijim duševnim tendencijama modernog čovjeka može Bergsonovo djelo korisno apologetski djelovati.

Ali ovo promatranje »Dvaju Izvora« s čisto konkretnog psihološkog stajališta, gdje eventualnosti igraju toliku ulogu, ne može biti glavno stajalište za apologetičara, koji ocjenjuje objektivnu i trajnu vrijednost djela. Akcidentalnost obzirom na učinak ne interesira znanost[210]), koja traži istinu bez obzira i na što drugo. Apologetičaru je svejedno hoće li Bergsonovo djelo ovdje ili ondje proizvesti dobre posljedice. Njega zanima objektivna vrijednost Bergsonovih pogleda na kršćanstvo, i s tog stajališta promatrajući ih došli smo i mi do zaključka, da se Bergson ne može smatrati braniteljem kršćanstva u najpotpunijem značenju ove riječi.

209) Contro Centes, l. 1. c. IV.
210) Osim možda znanost u smislu primjenjene znanosti.

Bergson brani kršćansku mistiku, jer smatra, da je u njoj otkrio produljenje svoje filozofske misli. On brani i kršćanstvo ukoliko je ono manifestacija visokih oblika religioznog života. On ne brani kršćanstva kao cjelinu od Boga objavljenu, kao skup istina koje treba vjerovati, jer Bog sam svjedoči da su istinite. On zapravo uopće ne brani istinu. On brani samo život, aktivitet, snažno očitovanje životnog elana, jednom riječju sve, što se nadovezuje na gibanje — jedinu stvarnost koju pozna filozofija intuicije. Istina, kao rezultat umovanja i razumskog dokazivanja za Bergsona uopće nema vrijednosti. Razumskim je dokazima uvijek slobodno suprostaviti druge — kaže on. Istine konceptualno izražene samo su mrtvi preostatci životne stvarnosti. A upravo u ovom Bergsonovom stavu obzirom na istinu i spoznaju istine i jest velika temeljna opreka između njegove i tradicionalne obrane kršćanstva.

Tradicionalna apologetika ne uzima intuiciju — pa makar ne znam kako visoku — kao sredstvo da dođe k istini o Bogu i njegovoj naravi. Ona se oslanja na razum i razumske dokaze. Intelektivnim putem ona traži razloge vjerovanju, ispituje božansko podrijetlo vjere, utvrđuje temelje na kojima treba počivati pristanak uz objavljenu istinu. Kršćanska apologetika brani objavljenu istinu, jer istina nije za nju mrtvi preostatak života, nego život i punina života. Ona brani ne samo visoki mistički život, ona brani i najmanje tragove kršćanskoga života — ona ne priznaje bitne razlike između mističkog religioznog života i religioznog života običnih kršćana. I dogmatske definicije po njenom shvaćanju nemaju u sebi ništa »statična«, one su izvor života, a nikako kristalizacija njegova[211]).

Konačno, diferencija između bergsonizma i kršćanstva još jače dolazi do izražaja u shvaćanju odnošaja naravnog i nadnaravnog reda. Po kršćanskom

211) Da Bergson malo bolje pozna katolicizam ne bi mu bila izmakla činjenica, da je nedavno jedan veliki teolog i poznavalac mistika — Ad. Tanquerey — napisao djelo »D o g m e s - g é n é r e t e u r s d e l a p i é t é«.

shvaćanju — vidjeli smo — naravni i nadnaravni svijet potpuno su različiti. Za Begsona oni pretstavljaju samo jaku diferenciju. Uzalud je svo njegovo verbalno insistiranje na »diferenciji koja je u naravi a ne u stupnju«, filozofske njegove ideje jače su od riječi i diferencija o kojoj on govori upravo je u stupnju a ne u naravi. Zato je i njegovo poimanje životnog elana nerazdruživo s kršćanskim shvaćanjem milosti. Za milost, onakvu kakvu je pozna kršćanstvo, u njegovim koncepcijama nema mjesta. Svojom filozofijom intuicije on je htio odveć da obuhvati i zato mu je izmaklo nešto bitno: božanski život sa svojim specifično nadnaravnim značajkama.

Popis imena
koja se spominju u ovoj raspravi.
(Broj kraj imena označuje stranicu.)

Errata corrige

(Usprkos pažnje korektora, potkrao se pri tiskanju prilično velik broj pogrešaka te molimo dobrohotne čitatelje, da to izvole uvažiti. **Naročito krupne pogreške tiskane su masnim slovima**).

Na str. 2. redak 4. ozgo mjesto O. V. V. treba stajat' O. U. U.

Na str. 3. u bilješci 2) redak 4. ozdo mjesto prirodu treba stajati p e r i o d u.

Na str. 5. redak 8. ozgo mjesto shvaćanja treba stajati s h v a ć a n j u.

Na str. 7. u bilješci 13) redak 2. mjesto od treba stajati o f.

Na str. 16. redak 7. ozgo mjesto suprotstaviti treba stajati s u p r o s t a v i t i.

Na str. 25. redak 7. ozgo mjesto moral u tim treba stajati m o r a l t i m.

Na str. 29. redak 18. ozgo mjesto mi predikado treba stajati m i p r e k i d a m o.

Na str. 31. redak 17. ozgo mjesto Kad ispiri- treba stajati K a d i n s p i r i-

Na str. 39. u naslovu poglavlja samo riječ »Nadnaravnost«... treba biti pod navodnicima a ne čitav naslov.

Na str. 42. u bilješci 164) redak 3. ozgo mjesto humanie treba stajati h u m a i n e.

Na str. 56. redak 10. ozgo mjesto upotrijebimo treba stajati u p o t r e b i m o.

Na str. 56. redak 19. ozgo mjesto budi treba stajati d u b i.

Na str. 59. redak 10. ozdo mjesto pojednostavili treba stajati p o j e d n o s t a v n i l i.

Na str. 65. redak 5. ozgo mjesto jedin treba stajati j e d a n.

Na str. 65. redak 9. ozdo mjesto Ono što treba stajati O n o š t o.

Na str. 65. u bilješci 238) redak 1. ozgo mjesto d' arbod treba stajati d' a b o r d.

Na str. 66. redak 16. ozgo mjesto sva viđenja treba stajati o v a v i đ e n j a.

Na str. 70. redak 4. ozdo mjesto na napokon treba stajati d a n a p o k o n.

Na str. 72. redak 6. ozdo mjesto da se drži treba stajati d a s e o d r ž i.

Na str. 73. redak 16. ozgo mjesto zabavljmo treba stajati z a b a v l j a m o.

Na str. 82. redak 3. ozgo mjesto ovaj stav treba stajati o v a j p o s l j e d n j i s t a v.

Na str. 84. redak 5. ozgo mjesto usporedno treba stajati u s p o r e d i m o.

Na str. 84. u bilješci 15) redak 4. ozdo mjesto objecxo treba stajati o b j e c t o.

Na str. 86. redak 18. ozdo mjesto To je bilo treba stajati T o j e b i l a.

Na str. 92. redak 15. ozdo mjesto i sve hije- treba stajati i s v e.
Na str. 95. u bilješci 55) 4. redak ozgo mjesto humanie treba stajati h u m a i n e.
Na str. 96. redak 6. ozdo mjesto créatrice treba stajati C r é a t r i c e«.
Na str. 100. redak 2. ozgo mjesto mistično treba stajati m i s t i č k o.
Na str. 103. redak 4. ozdo mjesto On je ra- treba stajati O n j e n a-
Na str. 104. redak 10. ozgo mjesto bio je u opasnosti treba stajati b i o j e o p a s n o s t.
Na str. 106. u bilješci 105) redak 2. ozgo mjesto n'est pont treba stajati n' e s t p o i n t.
Na str. 109. redak 7. ozdo mjesto intuicinizmi treba stajati i n t u i c i o n i z m i.
Na str. 110. redak 4. ozgo mjesto pirivilegij treba stajati p r i v i l e g i j.
Na str. 111. redak 3. ozgo mjesto nom132). treba stajati n o m«132).
Na str. 111. redak 11. ozgo mjesto »podnaravio« treba stajati »p o n a d n a r a v i o«.
Na str. 113. redak 10. i 12. ozdo mjesto integrale« treba stajati i n t é g r a l e«.
Na str. 114. redak 18. ozgo mjesto naglasuju treba stajati n a g l a s u j u:
Na str. 116. redak 3. ozdo mjesto passivitetes treba stajati p a s s i v i t a t e s.
Na str. 116. redak 4. ozdo mjesto essentim treba stajati e s s e n t i a m.
Na str. 121. redak 18. ozgo mjesto filozofije, treba stajati f i l o z o f i j e.
Na str. 122 redak 4. ozgo mjesto sami sebi treba stajati s a m i u s e b i.
Na str. 122. redak 11. ozdo mjesto spominjali Boga treba stajati s p o m i n j a l i d i r e k t n o B o g a.
Na str. 123. redak 10. ozgo mjesto I ona nije treba stajati I o n d a n i j e.
Na str. 123. redak 13. ozdo mjesto zahvalit treba stajati z a h v a t i t.
Na str. 123. u bilješci 175) redak 2. mjesto dajpotpunija treba stajati n a j p o t p u n i j a.
Na str. 128. redak 6. ozdo mjesto zbjegava treba stajati i z b j e g a v a.
Na str. 130. redak 6. ozdo mjesto o nekim treba stajati s n e k i m.
Na str. 130. redak 11. ozdo mjesto proniknuti. treba stajati p r o n i k n u t i?
Na str. 132. u bilješci 209) mjesto Contro treba stajati C o n t r a.
Na str. 133. u bilješci 211) redak 1. ozdo mjesto généreteurs treba stajati g é n é r a t e u r s.
Na str. 134. redak 6. ozdo mjesto nerazdruživo treba stajati n e z d r u ž i v o.

Sadržaj